





اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعه
ومن سلك سلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن الادلة
الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد
لا في الفروع ولا في الاصول طبقة المجتهدين في المذهب كابن يوسف ومحمد بن ابي
عمر والهادين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على حسب القواعد التي قررها
استادهم ابو حنيفة روافد فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يتقدمون في
قواعد الاصول ويثبتون عن المعارضين في المذهب بقا قوتهم كاشافعي ولطائفة
المالئقين لا يروون في الاحكام غير المقلدين له في الاصول طبقة المجتهدين
في المسائل التي لا رواية لها على صاحب المذهب كالمخالف وابي جعفر الطحاوي وابي
الحسن الكرخي ونحوهم لا يثبتون الادلة التي لا يثبتونها في الاصول ولا في الفروع لكنهم
قاضي حاف وغيرهم فانهم لا يقدرون على مخالفة الشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم
يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا يثبتونها عن صاحب الاصول فترتبا ومقتضى قواعد
بسطها طبقة اصحاب الترخيع من المقلدين كالمالئقين والهادين فانهم لا يقدرون
على الاجتهاد واصلها لكنهم لا يخالطونهم بالاصول وطبقتهم للمخالفين على تفضيل قول محمد بن
الوجهين وحكمهم محتمل لامر من منقول عن صاحب المذهب او عن واحد من اصحاب المجتهدين
برايهم ونظرهم في الاصول والمقاييس على ما في لطائفة من الفروع وما وقع في بعض
المواضع من الهداية من قول كذا في تخريج الكرخي وتخرجه الترمذي في هذا القبيل

طبعة اصحاب الترحيم من المقلدين المتفهمين كافي حسن القدومي وصاحب الهداية
وامثالهما وشانهم تفضيل الروايات على بعض الروايات بقولهم هذا اوتي وهذا اصح رواية
وهذا اوضح وهذا اوفق للمقاس طبعة المقلدين القادرين على التمييز القوي
والقوي والضعيف وطاهر الرواية وطاهر الرواية وطاهر المذهب والرواية الفادرة
كاصحاب المتن المعبرة والناظرين كاصحاب المتن وصاحب المختار وصاحب التوقا
وصاحب الجمع وشانهم وكتبهم اقوال المردودة والروايات الضعيفة طبعة
المقلدين الذين لا يتقدمون على ما ذكر ولا يترقبون بين الغث والسمين ولا يترقبون
الشمال عن اليمين بل يحسون بالليل فلوليل لهم ولز قلد مع كل الروايد
والله اولاد اولادها وطاهر وباطن



كتاب تصانيف الكمال
لامام الغزالي رحمه الله

كتاب تصانيف الفلاسفة
لامام القزالي رحمه الله

٢٩٧

قد تم في سنة ١٢٨٥
في شهر ربيع الثاني
في مدينة القاهرة
في دار الكتب
في يد السيد
عمر الباري

مطلع

عظمى يوزن كل يوم

في دار الكتب

للهم

Süleymanîye
KISH
VENİ
230



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نَسْأَلُ اللَّهَ بِجَلَالِهِ أَلَوْفِي عَلَى كُلِّ نَهَايَةٍ وَجُودِهِ
الْمَجَاوِزِ كُلَّ غَايَةٍ أَنْ يَفِضَ عَلَيْنَا أَنْوَارَ الْهُدَايَةِ وَتَقْبِضَ عَنَا ظِلْمَاتِ
الضَّلَالِ وَالْغَوَايَةِ وَأَنْ يَجْعَلَ لَنَا مِنْ رَأْيِ الْحَقِّ حَقًّا فَآثَرَاتِ تَبَاعُوهُ وَ
اِقْتِنَاءَهُ وَرَأْيِ الْبَاطِلِ بَاطِلًا فَآخِرَاتِ اجْتِنَاءِهِ وَاجْتِنَاءَهُ وَأَنْ يُلْقِيَنَا
السَّعَادَةَ الَّتِي وَعَدَ بِهَا أَنْبِيََاءَهُ وَأَوْلِيَاءَهُ وَأَنْ يُلْقِيَنَا مِنَ الْغَيْبَةِ وَ
السَّرُورِ وَالنَّعْمَةِ وَالْجُودِ إِذَا ارْتَحَلْنَا مِنْ دَارِ الْغُورِ مَا يَحْفَظُ دُونَ
أَعَالِيهِمْ مَرَقَى الْأَفْهَامِ وَتِيضَالِ دُونَ قَاضِيَةِ مَرَامِي سَهَامِ الْأَوْهَامِ وَأَنْ
يَبْلُغَنَا بَعْدَ الْوُرُودِ عَلَى نَعِيمِ الْفَرْدِ وَسُورِ الصَّدُودِ مِنْ هَوْلِ الْمُحْشَرِ مَا لَا
عَيْنَ رَأَتْ وَلَا أَذْنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ وَأَنْ صَلَّى عَلَى نَبِيِّنَا
الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْبَشَرِ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَأَصْحَابِهِ الطَّامِرِينَ مَفَاتِحَ
الْهُدَى وَمَصَابِيحَ الدُّجَى وَنَسَلِمَ تَسْلِيمًا **أَمَّا هَذَا** فَإِنِّي رَأَيْتُ
طَائِفَةً يَعْتَقِدُونَ نِيَّةً أَنْفُسَهُمُ التَّيَمُّنَ عَنِ الْأَتْرَابِ وَالنَّظَرِ الْمَزِيدِ
الْفُطْنَةَ وَالذِّكَاءَ قَدْ رَفَضُوا وَطَائِفَ الْإِسْلَامِ مِنَ الْعِبَادَاتِ تَوَاقَفُوا

أَقْبَلُوا

شَعَائِرُ



شَعَائِرِ الدِّينِ مِنْ وَطَائِفِ الصَّلَوَاتِ وَالتَّوْبَةِ عَنْ الْمُنْكَرَاتِ وَاسْتِغْفَارِهَا
بِتَعَبُّدَاتِ الشَّرْعِ وَحُدُودِهِ وَلَمْ يَقِفُوا عَنْ تَوْفِيقَاتِهِ وَقِيُودِهِ لِخَلْعُوا
بِالْكَلِيَّةِ رِبْقَةَ الدِّينِ بَفَنُونِ مِنَ الطَّنُونِ تَبْعُونِ فِيهَا رَهْطًا يَصُدُّونَ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ الْكَافِرُونَ وَلَا مَسْتَنْدَ
لَكُمْ فَرَمَ غَيْرَ تَقْلِيدِ بَسْمَاعِ الْغِي كَقْلِيدِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى أَذْجَرَى عَلَى
غَيْرِ دِينِ الْإِسْلَامِ نَشُومَ وَوَلَادَتِهِمْ وَعَلَيْهِ دَرَجَاتُ أَبَاهُمْ وَأَجْدَادُهُمْ
وَلَا عَنْ حَيْثُ طَرَى صَادِرٌ عَنِ التَّعَثُّرِ بِأَذْيَالِ الشَّبهِ الصَّارِفَةِ عَنْ
صَوْبِ الصَّوَابِ وَالْإِخْدَاعِ بِالْجِنَايَاتِ الْمُرْخُوفَةِ كَلَامِ السَّرَابِ
كَأَنَّهُ لَطَوَائِفُ مِنَ النَّظَارِ فِي الْبَحْثِ عَنْ لَعَايِدِ الْأَرَاءِ مِنْ أَهْلِ
الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَأَنَّمَا مَصْدَرُ كُفْرِهِمْ سَمَاعُهُمْ أَشْأَمِي هَائِلَةً كَسَقَرِاطِ
وَبُقَرِاطِ وَأَفْلَاطُونِ وَارِسَ طَائِلِيسَ وَأَمَثَاطِهِمْ وَأَطَابِ طَوَائِفِ مِنْ
مُتَّبِعِيهِمْ وَضَلَالِهِمْ فِي وَصْفِ عَقُولِهِمْ وَحَسَنِ أَصُولِهِمْ وَدَقَّةِ عُلُومِهِمْ
الْهَنْدَسِيَّةِ وَالْمُنْطَقِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالْإِلَهِيَّةِ وَاسْتِدَادِهِمْ لِفَرْطِ
الذِّكَا وَالْفُطْنَةِ بِاسْتِخْرَاجِ تِلْكَ الْأُمُورِ الْخَفِيَّةِ وَحِكَايَتِهِمْ عَنْهُمْ
أَنَّهُمْ مَعَ رِزَانَةِ عَقْلِهِمْ وَغَرَارَةِ فَضْلِهِمْ مُنْكَرُونَ لِلشَّرَائِعِ وَالنَّحْلِ وَ
جَاهِلُونَ لِنَفَائِصِ الْأَدْيَانِ وَالْمِلَلِ وَمُعْتَقِدُونَ أَنَّهَا تَوَامِيصُ مَوْلَانَا
وَحِيلَ مِنْ خُرْفَةٍ فَلَمَّا قَرَعَ ذَلِكَ سَمْعَهُمْ وَوَأَقْبَلَ مَا حَكَى مِنْ عَقَائِدِهِمْ طَبَعَهُمْ

بحلوا باعقاد الكفر تحيلا الى غمار الفضلاء بنعمهم وانحرطوا في سلكهم
 وترفعوا عن مساعد الجاهيل والدماء واستنكافا من القناعة بادي
 الآباء ظنا بان اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع
 تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد
 خرق وخيال فاية رتبة في عالم الله احسن من رتبة من يتجمل بترك الحق
 المعقد تقليد بالسارح الى قبول الباطل تصديقا دون ان يقبله
 خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمنزل عن فضيحة هذه المهوات فليس
 في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بدفع الضلالات والبلاهة اذ في
 الى الخلاص من فطنة تبرأوا العي اقرب الى السلامة من بصيرة حولا فلما
 رايت هذا البرق من الحاقة نابضا على هؤلاء الاغبياء انتبت لي حجر
 هذا الكتاب رد اعلی الفلاسفة القدماء مبينا اتهامات عقيدتهم
 وناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوايل مذهبهم و
 عوداته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وجمرة عند الاذكياء
 اعني ما اختصوا به عن الجاهيل والدماء من فنون العقائد والاراء هذا
 مع حكاية مذهبهم على وجه لتبيين هؤلاء الملحة تقليد اتفاق كل
 مرموق من الاول والاخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان
 الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين الذين

لاجلها الانبياء المؤيدون بالمعجزات وان لم يذهب الى انكارها الا
 شرذمة يسيرة من دعوى العقول المنكوسة والاراء المعكوسة الذين
 لا يؤبه لهم ولا يعيابه فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين
 الاشرار وغمار الاغبياء والاعمار لسكف عن غلوائهم من بطن ان التجمل
 بالكفر تقليدا يدك على حسن رايه او يشعر بفطنته وذكاية اذ يتحقق
 هؤلاء الذين يتشبه بهم من عماء الفلاسفة وروسائهم براء عما
 فرقوا به من حمل الشرايع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله
 ولكنهم اجتبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فاضلوا
 واضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من
 التمايل والاباطيل ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل
 والله تعالى وفي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولنصد
 الان الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب
مقدمة ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة
 تطويل فان خطهم طويل ونراهم كثيرا ورامم منشقة وطرقهم
 متباينة متدايرة فلنقتصر على اظهار التناقض في راي مقدم
 الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذا
 بنعمهم وحذف الحشون من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول

اهوائهم وهو انهم طاطا ليس وقد رد على كل من قبله حتى صلى استاده
الملقب عندهم بافلاطون الالهى ثم اعتذر عن مخالفة استاذ به بان
قال افلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق منه وانما
نقلنا هذه الحكاية ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم و
انهم يحكمون بنظر تخمين من غير تحقيق وبقين ويستدلون على صدق
علومهم الالهية مسقنة البراهين نقيية عن التخمين كعلومهم الحسابية
والمنطقية ويستدلون به بضعفاء العقول ولو كانت علومهم
الالهية مسقنة البراهين نقيية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا
فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينقل
كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا
نزاع بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من المنفلسفة الاسلامية
الفارابي ابونصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاروه وراوه
الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال فان ما جروه واستنكفوا
المتابعة فيه لا يمتارى في اختلاله ولا ينفق الى نظر طولى في ابطاله
فليعلم اننا مقنصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كما لا
ينتشر لكلام بحسب انتشار المذاهب **مقدمة ثانية** ليعلم ان
الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى

لفظ

لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جمعهم مع تفسيرهم الجوهري
بانه الموجود لا في موضوع اى القيام بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم
يقوم به ولم يردوا بالجوهري المتخير على ما اراده خصوصهم ولستنا نخوض في
ابطال هذا لان معنى القيام بالنفس اخ اصادر مستقاع عليه جمع الكلام
في التعبير باسم الجوهري عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة واكثرهم لا يستوي
جوهرا وان سوغ اللغة اطلاقا رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث
الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى وابطالها يؤخذ مما يدعى عليه ظواهر
الشرع وعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده
الفقهاء في الفقه فلا ينبغي ان يلبس عليك حقايق الامور بالعادة
والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التناظر بلفظ اصدق معناه على
المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال **القسم الثاني** ما لا
يصادم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق
الانبياء والرسل منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن
انما ضو القمر توسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه تقبيل
نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع
القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس
معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك ان عند اجتماعهما

الكسوف
لجوهري
اصول الدين

في العقدين على دية واحدة وهذا الفن ايضا سنأخوض في ابطاله
اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى
على الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية
حسابية لا تبقى معارضة فمن يطالع عليها وتحقق ادلتها حتى يخبر
بسيبها عن وقت الكسوفين وقد رما ومدة بقائها الى الانجلاء اذا
قل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر
الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما
قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل فقد قال عليه السلام ان الشمس
والقمر لايتان من آيات الله عز وجل لا ينكسفان لموت احد ولا حيوة فاذا
رايت ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلوة فكيف يلايم هذا ما قالوا
قلنا ليس في هذا ما يناقض ما قالوا اذ ليس فيه الا نفى وقوع الكسوف
لموت احد ولا حيوة والامر بالصلوة عند الشرع الذي يامر بالصلوة
عند الزوال والغروب والطلوع من اين يبعد منه ان يامر عند الكسوف
بها استحبابا فان قيل فقد روى انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا
تجلى لشيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب تجلي قلنا هذه
الزيادة لم يصح نقلها فوجب كذبها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو
كان صحيحا لكان تاويله اهن من مكابرة امور قطعية فكيف من ظواهر

مرئال ان هذا
على خلاف الشرع
استراب الشرع
وضرر الشرع من غير
الاطلاع الشرع
من يطعن في الشرع
حدث
المردود اليه
لاساكن في الشرع
الله ام لا ساكن
ما قالوا

آدم النور
اهل من كان
امور قطعية

اكثر

اولت بالادلة القطعية التي لا تنفي في الموضوع الى هذا الحد واعظم
ما تفرج به المحدث ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع
فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثال ذلك وهذا لان
البحث في العالم عن كونه حادثا او قد يما ثرا اذا ثبت حدوثه فسواء كان كره
او بسيطا او شتما او مسدسا وسواء كانت السموات وما تحته ثلثة
عشر طبقة كما قالوا او اقل واكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهى كنسبة
النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حبات الرمان فالمقصود كونه
من فعل الله فقط كيف ما كان **الفصل الثالث** ما يتعلق النزاع فيه بصل
من اصول الدين كالقوانين حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر
الاجساد والابدان وقد انكرنا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي
ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عدا **مقدمة ثالثة**
ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان مسالكهم
نقية عن الناقض بيان وجوه تهافتهم فلذلك اننا لا ادخلنا في الاعتراض
عليهم الا دخول مطالب منكر لا دخول مدعى مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوا
مقطوعا بان امارات مختلفة فالن مهم تارة مذهب المغرلة واخرى مذهب
الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا انتفض ابا عن مذهب مخصوص
بل اجعل جميع الفرق الباطنية واحدا عليهم فان ساير الفرق ربما خالفوا

ليس في الشرع
ما سمي في العالم
من مذهب
سواء في الشرع
كره او سطوة
او شتما او مسدسا
مسألة في البحث
السواء في البحث
كالمسألة في البحث
البصل
ما المقصود كونه
من فعل الله فقط
كيف ما كان

التفصيل وهو لا يرضون لأصول الدين فيلشظاها عليهم فان الشدايد
تذهب لاحقاد **مقدمة رابعة** من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج
اذا ورد عليهم اشكال في معرض الحجاج قوهم ان هذه العلوم الالهية غا
خفية وهي اعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب
عن هذه الاشكالات الانقياد للرياضيات والمنطقيات فمن يقدّمهم في
كفرهم ان خطر الاشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في ان
علومهم مشتملة على حله وانما تقسّر على درك لا في لم احصل الرياضيات
ولم احكم المنطقيات فنقول اما الرياضيات التي هي نظرية الكم المنفصل
وهو الحساب فلا تعلق للاهيات بها وقولا القابل ان فهم الاهيات تحتاج
اليها خرق كقول القابل ان الطب والنحو واللغة تحتاج اليها او الحساب
تحتاج الى معرفة الطب واما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل بجمع
حاصله الى بيان ان السموات وما تحته الى المركز كرى الشكل وبيان عدد طبقاتها
وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع
ذلك جولا واعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك
في شيء من النظر الالهي وهو كقول القابل العلم بان هذا البيت حصل لصنع
صانع بناء عالم مديحي قادر فينقر الى ان يعلم ان البيت مسدس او مثنى
وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذان لا يخفى فساد كقول

الشماع
تربوا
عقاد

اصح

لا يعلو الاكبر
الرياضيات

الهندس
حاصلها الى
السموات
كبرى الشكل
لا يعلو
في كتاب
الاله

القال

القابل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا
يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد جئاتها وهو هجر من الكلام
مستغث عند كل عاقل نعم قوهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح
ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام
كتاب النظر في غير عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد
نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستضعف اسم المنطق ظن انه
شيء غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن ندفع هذا
الخيال واستيصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك
العقول في غير هذا الكتاب ونحرفه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد
ب عبارات المنطقيين ونصيها في قوالهم ونقضي آثارهم لفظا لفظا ونظما
في هذا الكتاب بلغتهم اعني عباراتهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة
مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس
وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقطبيغورياس التي هي من اجراء
المنطق ومقدّمات لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية ولكنا
نرى ان نورد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالا لة تدرك
مقصود الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن رب ناطر يستغنى
في الفهم عنه فيؤخر حتى تعرض عنه من ليس محتاج اليه ومن لا يفهم الفاظها

فهم المنطق
لا يعلو
الاله
المطهر
الاله
الاله
الاله
الاله

في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان نبدي ولا نحفظ هذا الكتاب
 الذي سميناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم ولينذكر الآن
 بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا تناقض مذهبهم فيها في
 هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة **المسئلة الاولى** في ابطال مذهبهم
 في ازالة العالم **الشائية** في ابطال مذهبهم في ابدية العالم **الثانية**
 في ان تليستهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنع **الرابعة** في
 تعجزهم عن اثبات الصانع **الخامسة** في تعجزهم عن اقامة الدليل على استحالة
 الهين **السادسة** في ابطال مذهبهم في نفى الصفات **السابعة**
 في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل **الثامنة** في ابطال
 قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية **التاسعة** في تعجزهم عن بيان
 الاول ليس بحسم **العاشرة** في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان العالم صانع
 وعلة **الحادية عشر** في تعجزهم عن القول بان الاول يعلم غير **الثانية**
عشر في تعجزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته **الثالثة عشر** في ابطال
 قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات **الرابعة عشر** في ابطال قولهم ان السماحيون
 متحركون بالارادة **الخامسة عشر** في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك
 للسماء **السادسة عشر** في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع
 الجزئيات **الحادية في هذا العالم السابعة عشر** في ابطال قولهم في

استحالة

استحالة تحرق العادات **الثامنة عشر** في تعجزهم عن اقامة البرهان
 العقلي على ان النفس الانسانية جوهر وحق في **التاسعة عشر** في ابطال
 قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية **العشرون** في ابطال
 انكارهم البعث وحشر الاجساد والعالم والقول في الجنة والنار بالالام
 والذات الجسمانية فهذا ما اردنا ان نذكر مناقضهم فيه من جملة علومهم
 الالهية والطبيعية واما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للحجج الفقهية
 فانها يرجع الى الحساب والهندسة واما المنطقيات فهي نظرية في آفة
 الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف بمبالات وسنورده في كتاب
 معيار العلم من جملة ما يحتاج اليه لقهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله
مسئلة في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب خلف الفلاسفة
 في قدم العالم والذي استقر عليه راي جماهيرهم المنقذين والمتأخرين
 القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله عز وجل ومعلول له ومساوقا معه
 غير متأخر عنه بالزمان مساوقا للمعلول للعلة مساوقا للنور للشمس
 وان تقدم اليا رى عليه كقدم العلة على المعلول هو تقدم بالذات
 والرتبة لا بالزمان وحكي عن افلاطون انه قال العالم مكون ومحدث
 ثم منهم من اول كلامه واني ان يكون حدث العالم معتقدا له وذهب جالينوس
 في آخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقد جالينوس راي ان التوقف في

هذه المسئلة وانه لا يرى العالم قديم او محدث وربما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقول ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة اصلا واما ايراد ادلتهم لو ذهبوا الى انهم ما نقل عنهم في معرض الادلة وذكر في الاعتراض عليه لسوء تدبير هذه المسئلة اوراقا ولكن لا خيرة التطويل فلنحذف من ادلتهم ما يجري مجرى التحكم او التخيل الضعيف الذي يهوت على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له وقع في النفس مما يجوز ان يشهد بالتشكيك بالفحوى النظر فان تشكيك الضعفاء بادي خيال ممكن وهذا الفن من الادلة ثلاثة الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يحل اما ان يجد مرجح او لم يجد فان لم يجد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما قبل ذلك وان تجد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل والسؤال في حدوث المرجح قايم بالجملة فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على التمام فاما ان يتميز حال الترتيب عن حال الشروع فهو محال

في كلامهم

وحقيقة

وحقيقته ان يقال لم يحدث العالم قبل خلقه ولا يمكن ان يحال على عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلامهما محالان لا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تحدث غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجودها بل اقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل وجوده لانه صادر مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذات محال لانه ليس محل الحدوث وحدوثها لا في ذات لا يجعله مريدا ولترك النظر في محل حدوثها ليس الاشكال قائما في اصل حدوثها وانما من اين حدثت ولم تحدث الآن ولم يحدث قبله وان حدث الآن لا من جهة الله تعالى فان جاز حدوث حادث لا من محدث فليكن العالم حادثا لا صاع له ولا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبله لعدم الازالة او قدرة او غرض او طبيعة فلماذا ابتدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه او لعدم الارادة فيفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى فتسلسل الى غير نهاية فاذا قد تحقق القول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير امر في القديم من قدرة او آلة او وقت او غرض او طبع محال ونقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك النفي الحادث كالكلام

في غير الكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه
لا محالة فهذا اخيل ادلتهم وبالجمله كلامهم في سائر مسائل الالهيات اذ
من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر ان ههنا على فنون من الخيال لا يتكفون
منه في غيرها قل ذلك قد منا هذه المسئلة وقد منا اقوى ادلتهم
الاختراض من ههنا احدهما ان يقال ان تنكرون على من يقول ان العالم
حدث بارادة قديمة اقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر
العدم الى الغاية التي استتم اليها وان ابتدئ الوجود من حيث ابتدأ وان الوجود
قبله لم يكن مراد اقل من حدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد
بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما الخجل له
فان قيل هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب
وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قديم بشرائط انما
واركانه واسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء من شرط البتة ثم تاخر موجب بل
وجود موجب عند تحقق موجب تمام شروطه ضروري فتاخر محال حسب
استحالة وجود الحادث موجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المراد
موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مراد
ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد للارادة نسبة لم تكن فان كل ذلك تغير فكيف
يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال

السابقة في شيء من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة
من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وهي بقيت
بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا
الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي لا يلبس في العرفي والوضعي فال
الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيونة في الحال لم يتصور
ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ولم
يعقل تاخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بحج الغدا ويدخل الدار فلا
يقع في الحال ولكن يقع عند مجي الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة
بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضر في الوقت وهو الغد والدخول
توقف حصول الموجب على حضور ما ليس حاضر فما حصل الموجب لا وقد
تجدد امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ
غير منوط بحصول ما ليس حاصل لم يعقل منه مع انه الواضع وانه المختار
تفصيل الوضع فاذا لم تمكن وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله
الاجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات والصلوات
فما يحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد اليه الابعاد
فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر المقصود
وانما يتصور ذلك في الغرم لان الغرم غير كافي في وجود الفعل بل الغرم

على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو ابتعاث في الانسان
متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل
فلا يتصور تاخر المقصود الا بما منع ولا يتصور تقدم القصد ^{لعقل} فلا
قصد في اليوم الى قيام في الغد لا بطريق الغرم وان كانت الارادة
القديمة في حكم غرمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم بل لا بد من تجديد
ابتعاث قصد عند الاجاد وفيه قول بتغير القديم بم بقاء عينا الاشكال
في ان ذلك لا ابتعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمته لم يحدث الا ان
ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية
فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منظر
ومع ذلك تاخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل الى
الاف سنين لا تقضي شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغنة من غير
تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه **الجواب** ان قال استحالة
ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ اى شئ كان تعرفونه بضرورة العقل
او نظره وعلى الغم في المنطق تعرفون الانقاء بين هذين الحدين بخلاف
او من غير حد او وسط فان ادعيتما حدا او وسطا وهو الطريق النظري فلا بد
من اظهاره وان ادعيتما معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته
مخالفكم والفرقة المعتقدة لحدث العالم بارادة قديمة لا يحصر ما يلد ولا

يخصها

14
10
يخصها عدد ولا شك في انهم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا
من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما
ذكرتموه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بغرنا وارادتنا وهو فاسد فلا
تضاهي الارادة القديمة المقصودا لحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا
يكفي من غير برهان **فان قيل** نحن بضرورة العقول نعلم انه لا يتصور موجب
بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل **قلنا** وما
الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول
من يقول ان ذاتا واحدة عالمه بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك
كثر في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد
العلم مع تعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله وهو بالنسبة لنا
والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث
وطايفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفسه فهو
العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العاقل
والعقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدر صانع للعالم لا
يعلم صنعه محال بالضرورة فالقديم اذا لم يعلم الانفسه تعالى عن قولكم و
عن قول جميع الزانعين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا تجاوز الزمان
هذه المسئلة فنقول لم تنكرون على خصومكم اذا قالوا قدم العالم محال

لانه يؤدي الى اثبات دورات الفلك لانها لا اعدادها ولا حصرها
مع ان لها سدسا واربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل
يدور في ثلثين سنة فيكون اذ دار زحل ثلث عشر اذ دار الشمس وادوار المشتري
نصف سدس اذ دار الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم كما انه لا نهاية
لاعداد دورات زحل لانها لا اعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشرة
بل لانها لا اعداد دورات فلك الكواكب الثابتة التي يدور في سنة و
ثلثين الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم
والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة فيماذا انفصلوا
عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفيع او وتر او شفيع ووتر جميعا
او لا شفيع ولا وتر **فان قلتم** شفيع ووتر جميعا او لا شفيع ولا وتر فيعلم بطلان
ضرورة وان قلتم شفيع فالشفيع يصير وتر اواحدا فكيف اعوزه ما لا نهاية
له واحدا **فان قلتم** وتر فالوتر يصير اواحدا شفيعا فكيف اعوزه ذلك الواحد
الذي يصير به شفيعا فيلزمكم القول بانه ليس بوتر ولا شفيع **فان قيل** انما
يوصف بالشفيع والوتر المتناهية وما لا يتناهى لا يوصف به **قلنا** فجعله
مركبة من اجادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفيع ولا وتر يعلم بطلان
ضرورة من غير نظر فيما ينفصلون عن هذا **فان قيل** محل الغلط في قولكم
انه جملة مركبة من اجاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد

انقرض واما المستقبل فلم يوجد واجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا
موجوده هنا **قلت** العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل ان يخرج
سواء كان المعدود موجودا باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس
لزمنا ان نعقد انه لا خلوص كونه شفعا او وترا سواء قدرناها معدومة
او موجودة فان اقدمت بعد الوجود لم تغير هذه القضية على ان نقول
لهم لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي اجاد متغيرة بالوصف ولا
نهاية لها وهي نفوس الادميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودة
لا توصف بالشفيع ولا بالوتر فيمتنعون على من يقول بطلان هذا يعلم
ضرورة كما ادعى بطلان تعلق الارادة القدية بالاحداث ضرورة وهذا
الراي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطلس
فان قيل الصحيح راي افلاطون وهو ان النفوس قديمة وهي واحدة
وانما تنقسم بالابدان فاذا افارقتها عادت الى اصلها واتحدت **قلت**
فهذا ايقح واشنع واولى بان يعقد مخالفا ضرورة العقل فاننا نقول
زيد عين نفس عمر او غير فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل
واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى
في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس اخلة مع النفوس في كل
اضافة **وان قلتم** انه غير وانما انقسم بالتعلق بالابدان **قلت**

وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية بحال بضرورة
العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل الالف ثم يعود الى التجرئة يعود
ويصير واحدا بل هذا العقل فما له عظم وكمية كما البحر ينقسم بالجداول
والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من
هناكله ان نبت انهم لم يعجزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الارادة
القديمة بالاحداث الابدعوي الضرورة وانهم لا ينفصلون عن يد
الضرورة عليهم هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه
فان قيل فهذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا
على الخلق بقدر سنة وستين ولا نهاية لقدرة فكان صبر ولم يخلق ثم
خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود
البارئ متناهي الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها
امكانات لانها لا اعدادها **قلت** المدة والزمان مخلوقان عندنا
وسنبت حقيقة **الجواب** عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني
فان قيل ويم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليه من
وجه اخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بهما الذي
متروقا معينا عما بعد وعما قبله وليس محالا ان يكون التقدم والتاخر
مراد ابل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث

البياض بالارادة القديمة والحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت الارادة
القديمة بالبياض دون السواد وما الذي من احدا الممكنين عن الاخر في تعلق
الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله الا بتخصص ولو
جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم وتخصص
جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الامكان غير مختص وان قلتم ان
الارادة خصت فالتسوال على اختصاص الارادة وانها لم تختص
وان قلتم القديم لا يقال له لم فيمكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان
القديم لا يقال فيه لم فانه جاز تخصص القديم بالاتفاق باحد الممكنين فغاية
المستبعد ان يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على
هيئة اخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصاص الارادة
بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا وان قلتم ان هذا التسوال غير
لازم لانه وارد على كل ما يريد وعائد على كل ما يقدر فقول لابل هذا
التسوال لازم لانه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير **قلت**
انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد
بالارادة والارادة صفة من شأنها تتميز الشيء عن مثله ولو لا ان هذا شأنها
لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن
بدن مختص بالشيء عن مثله فقول للقديم ولاء القدرة صفة من شأنها

تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول
القائل لم اقضي العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال لان العلم عبارة
عن صفة هذا شأنها وكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها وشأنها
تميز الشيء عن مثله **فان قيل** اثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله غير
معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً معناه انه لا يتميز له وكونه مميزاً معناه
انه ليس مثلاً له ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل
وجه لان هذا في محل وذاك في محل آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادان في
وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف
يساوي من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عيناً به في السوادية
مضافاً اليه على الخصوص لا على الاطلاق والافلو اتحاد المحل والزمان
ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت اثنيته اصلاً يحقق هذا ان
لفظ الارادة مستعارة من ارادتنا ولا يتصور معنا ان نميزها بالارادة ^{الشيء}
عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل
وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان ياخذ احدهما بل انما ياخذ ما يراه احسن
واخف واقرّب الى جانب يمينه ان كانت عادة تحريك اليمين او يسار ^{من}
من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والافلا يتصور تمييز الشيء عن مثله
بحال **الاعتراض** من حين الاول ان قولكم ان هذا لا يتصور عن قوم

صنوع

14
ضرورة او نظراً ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا متقابلة
قاسدة ايضا هي المقايضة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في امور كثيرة فلم
يبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم
ولا داخله ولا متصل ولا منفصل لا لعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل
هذا عمل توهمك واما ادلة العقل فقد ساقف العقلاء الى التصديق
بذلك فهم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله
تعالى من شأنها تميز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليست
باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناها نحن باذن الشرع والا
فلا ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله وانما
المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور
فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما
جميعاً فانه ياخذ احدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله
وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن والقرب فييسر الاخذ فانا
نقدر على فرض انقضاء وبقي مكان لاخذ فانتهم بين امرين اما ان قلتم انه
لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو حاقض وفرضه ممكن
واما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابداً متحيراً انظر اليه
فلا ياخذ احدهما بمجرّد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا

محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا لا بد لكل ناظر شاهدا او غاييا في تحقيق
 الاختيارى من اثبات صفة شانهما تخصيص الشيء عن مثله **الوجه الثاني**
في الأعراض هو اننا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص
 الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة
 تماثل تقايرها فلم اختص بعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في
 العقل وفي اللزوم بالطبع او بالضرورة لا يختلف فان قلتم ان النظام
 الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجد فان العالم لو كان اصغرا واكبر
 مما هو الان عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك
 وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يفارق الصغير والكثير يفارق القليل
 فيما يراى منه فليست تماثلة بل هي مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف
 عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما يدرك الحكمة في
 بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج
 وفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السرفيها ولكن يعرف اختلافها
 ولا يبعد ان تميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما الاوقات
 فتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى
 انه لو خلق بعد ما خلق او قبله بلخطة لما تصور النظام فان تماثل الاحوال
 يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الاحوال

15
 اذ قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الاصلح الخلق فيه لكان لا يقتصر
 على هذه المقابلة بل يفرض على اصلكم تخصيصا في موضعين لا يمكن ان يقد
 فيه اختلاف احدهما اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب
 الحركة عن المنطقة اما القطب فيبانه ان السماء كرة متحركة على قطبين
 كأنهما ثابتان وكرت السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لاسيما
 الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب اصلا وهو متحرك على
 قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي
 لانهاية لها عندهم الا وتصور ان يكون هو القطب فلم تعينت نقطتا
 الشمال والجنوب للقطبية والاثبات ولم لم يكن خط المنطقة مارا
 بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان
 كان في مقدار كبير السماء وشكله حكمة فما الذي يميز محل القطب عن غيره
 حتى تعين لكونه قطبا وذا ساير النقط وجميع النقط تماثلة وجميع
 اجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه **فان قيل** لعل الموضع
 الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا
 للقطب حتى ثبت وكأنه لا يفارق مكانه ويجزم ووضعه وان ما يفرض
 اطلاقا عليه من الاسماء ساير مواضع الفلك بتبدل بالدور وضعها
 من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت الموضع فلهذا ذلك الموضع

كان أولى بان يكون ثابت الوضع من غير **قلنا** ففي هذا تصرح بتفاوت
 اجزاء الكرة الاولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو
 على خلاف اصلكم اذ اصل ما استدلتتم به على لزوم كون السماء كروي الشكل
 انه بسيط الطبيعة متشابه لانفاوت فيه وبسيط الاشكال الكرة فان
 التربع والتسديس وغيرهما يقتضي خروج الزوايا وتفاوتها وذلك
 لا يكون الا بامر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس
 يندفع الالتزام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل
 كان قابلا لتلك الخاصية ام لا فان قالوا نعم فلم اخصت الخاصية من بين
 المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يمكن ذلك الا في ذلك الموضع وسائر
 الاجزاء لا يقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل للصورة
 متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع بمجرده
 كونه جسما ولا بمجرده كونه سماء فان هذا المعنى شيا ركه فيه سائر اجزاء السماء
 فلا بد وان يكون تخصيصه به تحكما او بصفة من شأنها تخصيص الشيء
 مثله والافكا يستقيم لهم قولهم ان الاحوال في قول وقوع العالم فيها متساوية
 يستقيم خصوصهم ان يقولوا ان اجزاء السماء في قول المعنى الذي صار لاجله
 ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا يخرج من الالتزام
 الثاني تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها

مع تساوي الجهات ما سببها وتساوي الجهات ك تساوي الاوقات من غير
 فرق **فان قيل** لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت اوضاعها
 ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها
 وكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدء الحوادث
 في العالم **قلنا** لتساوئنا لزم اختلاف جهة الحركة بل نقول لفلان الاعلى
 تحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس كل ما يمكن تحصيله بهذا
 يمكن تحصيله بعكسه وهو ان تحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته
 في مقابله فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها
 متقابلة متساوية فلم تميز جهة عن جهة مماثلها فان قالوا الجهات متقابلتان
 متضادتان فكيف يتساويان قلنا هذا كقول القائل التقدم والتأخر
 في وجود العالم يتضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن زعموا انه يعلم
 تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة تتصور في
 في الوجود فذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات
 بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساع لهم دعوى الاختلاف
 مع هذا التشابه جازلخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات
 ايضا **الاعتراض الثاني** على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث
 حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراض به فان في العالم حوادث ولها اسباب

فان قلتم الحوادث استندت الى الحوادث الى غير النهاية فهو محال وليس ذلك
معتقدا عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغينتم عن الاعتراف بالصانع واثبات
واجب الوجود وهو مستند للممكنات واذ كانت الحوادث لها طرف ينتهي
اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذا على اصلهم من تحيز
صدور حادث من قديم **فان قيل** نحن لا نبعد صدور حادث من قديم
اي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو اول الحادث من القديم اذ لا
يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت
ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا
لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء آخر سبب
استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق وما يجري هذا المجرى
قلت فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد
قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية واما ان ينتهي الى قديم يكون اول حادث
منه **فان قيل** المواد القابلة للصور والاعراض والكميات ليس
شيء منها حادثا والكميات الحادثة هي حركة الافلاك واعنى الحركة الدورية
وما يتجدد من الاوصاف الاضافية لها من التلث والتسديس والتربيع هي
نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى بعض بعضها نسبة الارض
الى الارض كما يحصل من الطلوع والشرق والزوال عن منتهى الارتفاع

17
وبالبعيد عن الارض يكون الكواكب في الاوج والقرب يكونها في الحضيض و
الميل عن بعض الاقطار يكون في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة
للحركة الدورية بالضرورة فوجهها الحركة الدورية واما الحوادث فيما
يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر فما يعرض فيها من كون وفساد او من
وافراق او استحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها
الى بعض في تفصيل طويل وبالاخرة ينتهي مبادئ اسبابها الى الحركة السماوية
الدورية ونسب الكواكب بعضها الى بعض ونسبتها الى الارض فيخرج من
مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية تستند الحوادث كلها
وحركة السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حجة نازلة من
نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة فلا حرم الحركة الدورية
التي هي موجهها ايضا قديمة ولما تشابه احوال النفوس لكونها قديمة
تشابه احوال الحركات اي حركة كانت دائمة ابدًا فاذا لا يتصور ان
يصدر الحوادث من قديم الابواب واسطة حركة دورية ابدية تشبه القديمة
من وجه فانه دائم ابدًا ويشبه الحادث من وجه فان كل جرف من منه كان
حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجرائه وضافاته مبداء للحادث
ومن حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادر عن نفس ازلية فان كان في
العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية

الابدية ثابتة **قلنا** هذا التطويل لا يفيدكم فان الحركة الدورية التي
 هي المستند حادثه ام قديمة فان كان قدما كيف صار مبدأ الاول الحوادث
 وان كانت حادثه افقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه من وجه
 يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت
 المتجدد ومتجدد البتة فقولوا هو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت
 او من حيث انه متجدد البتة فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من
 متشابه الاحوال شي في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد
 فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل فهذا غاية
 تقرير الالزام ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتمال شئنا ان
 بعض المسائل بعد هذه كمال يطول كلام هذه المسئلة بانشتاب شجون
 الكلام وفنونه على اناسين ان الحركة الدورية لا يصلح ان يكون مبدأ
 الحوادث وان جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء من غير واسطة وبطل
 ما قالوا من كون السماء حيوانا متحركا بالاخييار حركة تفسيت كركنا
دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان القايل بان العالم عن الله متاخر
 تعالى متقدم عليه ليس مخلوقا ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان
 كتقدم الواحد على الاثنين كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع
 انه يجوز ان يكون معه الوجود الزماني او كتقدم العلة على المعلول

مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة
 الحاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان و
 بعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
 الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد
 بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم الباري على العالم
 هذا الزم ان يكونا حادثين وقد بين واستحال ان يكون احدهما قديما
 والاخر حادثا وان اريد به ان الباري متقدم على العالم والزمان
 لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم
 فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سابقا
 بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذا
 قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص لاجله استحيل القول بجلو
 الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم
 الحركة وجب قدم المتحرك الذي يليه الزمان بدوام حركة **الاعتراض**
 هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ونعني
 بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم
 كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري على
 ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط

فعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشيء واحد ولو قلنا
 كان الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود
 ذات وعدم ذات ثم وجود الذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير
 شيء ثالث وان كان الوهم لا يستكن عن تقدير ثالث فلا النفات الى
 اغالط الاوهام **فان قيل** لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث
 سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل ان لو قدرنا عدم العالم في
 المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان نقول كان
 الله ولا عالم بل الصحيح ان يقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى كان الله
 ولا عالم وبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس بنوب احد مما ناب الآخر
 فليبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفرقان في وجود
 الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم
 في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال
 على ماضى قد ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضى والماضى
 بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانهما تمضي معى الزمان فبما
 يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم
قلت المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات
 والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة اليها

19
 بدليل ان لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا بعد ذلك وجوداً ثانياً
 لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم
 الاول والعدم الثاني الذي هو بعد الوجود واية ان هذه نسبة ات
 المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضى وهذا كله
 بعجز الوهم عن فهم وجود مبتدئ الامع وجود تقدير قبل له وذلك القبل
 الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو
 بعجز الوهم عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الراس مثلاً الا على سطح له
 فوق فيتوهم ان وراء العالم مكاناً اماماً واما خلاء واذا قيل ليس فوق
 سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كاع الوهم عن الادعان لقبوله كما اذا
 قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفع عن قبوله وكما جاز ان
 يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلا هو بعد لا نهاية له مخطياً بان يقال
 له الخلا ليس مفهوماً في نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه
 اقطاره فاذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذي هو تابع له متناهياً
 فانقطع الملاء والخلا غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم
 لا خلا ولا ملاء وان كان الوهم لا يدع عن لقبوله فكذلك يقال كما ان
 البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة
 كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار

الجسم منع من اثبات بعد وراه قيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه
 منع من تقدير بعد زمني وراه وان كان الوهم متشبيهاً بجماله وتقدريه
 يرعوى عنه اذ لا فرق بين البعد الزمني الذي ينقسم العبارة عنه
 عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي ينقسم العبارة
 عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوق
 جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهي كما في الفوق وهذا
 لازم فليست امل فانهم انفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء
فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت
 بل هو كروي وليس للكرة فوق تحت بل ان سميت جهة فوقاً من حيث انه
 يلي رأسك والآخر جلك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة
 التي هي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدت على
 الجانب الآخر من كرة الارض واقفاً كما في اخمص قدمه اخمص قدمك
 بل الجهة التي تقدر ما فوقك من اجزاء السماء نهاراً هو بعينه تحت الارض
 ليلاً وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدور واما الاول
 لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب اخر او هو كما لو قد رنا خشية احد
 طرفها غليظ والاخر دقيق واصطفاً على ان نسمي الجهة التي يلي الدقيق
 فوقاً الى حيث ينتهي الجانب الآخر تحتاً لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في

اجزاء العالم بل هي اسام مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس
 وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة
 اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم على
 العالم والنهاية الاولى لوجوده ذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير اخر
 ولا العدم المقدّر عندنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان
 يصير سابقاً فطراً فانهاية وجود العالم الذي احدهما اول والثاني آخر
 طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيه بتبدل الاضافات اليه
 بخلاف الفوق والتحت فاذا امكنا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت
 ولا يمكنهم ان يقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذ اثبت القبل
 والبعء فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعء **قلت** لا
 فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل يعدل الى لفظ الورد
 والمخرج ويقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء او
 خلاء فسيقولون ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء وان عنيتم بالخارج
 سطح الاعلى فله خارج وان عنيتم غير فالاخراج له وكذلك اذا قيل
 لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عنيتم به انه هل لوجود العالم بداية اي
 طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تاول ان الطرف المكشوف
 والمنقطع السطح وان عنيتم بقبل شيئاً اخر فلا قبل للعالم كما ان اذا عني

خارج العالم شيئا آخر سوى السطح قيل لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل
ابتداء وجوده لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجوده من الجسم لا خارج
له فان قلت خارج السطح الذي هو منقطعة لا غير **قلت** اقبله بداية
وجوده الذي هو طرفه لا غير بقي انا نقول ان الله وجودا ولا عالم معه
وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شيء آخر فالذي يدل على ان هذا
عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قد جسم
يذعن وهم لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن همنا
لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير
حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقدير او
قضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعقد متناهي
الجسم ومن لا يعقد كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلافا ولا ملاء
بل لا يذعن وهم لقبول ذلك ولكن قيل صرح العقل اذا لم يمنع وجود جسم
متناه محكم الدليل لا يلفظ الى الوهم فكذلك صرح العقل لا يمنع وجود
مقتضا ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلفظ اليه لان الوهم كالم
يال جسم متناهي الا ويجنبه جسم آخر او هواء تخيله خلافا لم يتمكن من
ذلك في الغايب كذلك لم يالف الوهم حادثا لا بعد شيء آخر فكأن عن
تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضى فهذا هو سبب الغلط

والمقاومة حاصله بهذه المعارضة والله ولي التوفيق **صيغة ثانية**
هم في الزمان قدم الزمان قالوا الاشك في ان الله تعالى عندكم كما
قادر على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والف سنة
وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء
قبل وجود العالم ممتد مقدما بعضه امد واطول من البعض **فان قلتم**
لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره فلتترك
لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم من اول وجوده
قد دار فلكه الى الان بالف دورة مثلا فهل كان الله قادرا على ان يخلق
قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دورة
فان قلتم لا فانه انقلب لقديم من العجز الى القدرة او العالم من الاستحالة
الى الامكان وان قلتم نعم ولا بد منه فهل كان يقدر على ان يخلق عالما
ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة دورة فلا بد من نعم فنقول
هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو
الاسبق هل يمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا فانه ينتهي الى زماننا
بالف ومائة دورة والآخر بالف ومائة دورة ومما متساويان في مسافة
الحركة وسرعتهما وان قلتم نعم فهو محال لا يستحيل ان يتساوى حركتان
في السرعة والبطء ثم ننهيان الى وقت واحد اعداد متفاوتة وان قلتم

ان العالم الثالث الذي ينتهي بالقوميات دورة لا يمكن ان يخلق مع
العالم الثاني الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة بالابد وان يخلقه
قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول
وسميناه اولاً لانه اقرب الى الحق مما اذا ارتقينا من وقفنا اليه بالنقد
فيكون قد امكن هو ضعف مكان الآخر ولا يد من مكان آخر هو ضعف
الكل فهذا الامكان المقدد الممكن الذي بعضه اطول من البعض بمقدار
معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقددة صفة
ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ عدم ليس شيئاً
حتى سقد بمقادير مختلفة والكمية صفة فيستدعي ذاكية وليس ذلك
الحركة ولا الكمية الا للزمان الذي هو قدر الحركة فاذا قبل العالم عند
شيء فوكية متناقضة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان **الاعراض**
ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريقتي في دفعة المقابلة للزمان بالمكان
فانا نقول هل كان في قدر الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمة
اكر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو عجوز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة
اذرع فكذلك يرتقي الى غير نهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء
العالم لمقدار وكمية اذا الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر
بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي كمية وهو الحجم والخلاء

فرد

فوراء العالم خلاء او ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادراً
على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين
التقديرين تفاوت فيما يشفي من الملاء والشغل للاحياء اذ الملاء المشفي
عند نقصان ذراعين اكثر مما يشفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء
مقداراً والخلاء ليس شيئاً فكيف يكون مقداراً وجوابنا في تحصيل الوهم
تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تحصيل الوهم
تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق **فان قيل**
نحن لا نقول ان ما ليس يمكن فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه
او اصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدوراً وهذا العذر باطل من ثلاثة
اوجه احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او
اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض
والوجود والعدم والتمتع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع
الحالات كلها فهو تحكم فاستد بار **الثاني** انه اذا كان العالم
على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو
عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهر
من في الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم
الثالث هو ان هذا الفاسد لا يجر الحضم عن مقابلة مثله

فيقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان
 من غير زيادة ولا نقصان فان قلت قد انشغل القديم من القدرة الى
 العجز **قلت** لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدرا وامتناع حصول
 ما ليس يمكن لا يدع على العجز وان قلتم انه كيف كان متناعا فصار ممكنا
قلت ولم تستحيل ان يكون متناعا في حال ممكنا في حال وان قلتم
 الاحوال متساوية **قبل** لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
 ممكنا واكر منه او اصغر بمقدار آخر متناعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل
 هذا فهذه طريقة المقاومة والتحقيق في اجواب ان ماذكروا من تقدير
 الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه
 الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد لا
 ان يضيف الوهم بتبليسه اليه شيئا آخر **دليل ثالث** لم على قدم
 العالم تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان
 متناعا يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل
 العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه
 بانه متناع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فاما يمكن على وفق الامكان
 ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان
 ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده

ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده
 ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم
 يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح ان له اول كان قبل ذلك
 غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله عليه
الاعتراض ان يقال للعالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما منق
 الا ويتصور احدا فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن
 الواقع على وفق الامكان بل خلافة وهذا كقولهم في الامكان وهوان
 تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا الخ فوفق ذلك
 الاخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك وجود
 ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك حدوث لا ينتهي طرفه غير ممكن
 بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقادير في الصغر و
 الكبر فكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في المقدم
 والتاخر واصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير **دليل رابع** لم وهو
 انهم قالوا كل حادث فاما المادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث
 عن مادة فلا يكون لمادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض
 الكيفيات على المواد وبينا ان كل حادث فهو قبل خلقه لا يخلو اما
 يكون ممكن الوجود او متناع الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون متناعا

لان المنع في ذاته لا يوجد قط ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته فان
 الواجب لذاته لا يعدم قط فدل ان ممكن الوجود لذاته فاذا امكان
 الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له
 بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا للمادة فيضاف اليها
 كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة او السواد والبياض او
 الحركة اي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات فيكون
 الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان يحدث
 اذ لو حدث لكان امكان وجودها سابقا على وجودها وكون الامكان
 قائما بنفسه غير مضاف الى شيء مع انه وصف اضافي لا يعقل قايما
 بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا
 وكون القديم عليه قادرا لاننا نعرف كون الشيء مقدورا لا يكون
 ممكنا فقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن فان كان
 قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور
 فليس بمقدور لانه ليس بمقدور وهو تعريف الشيء بنفسه فدل ان كونه
 ممكنا قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهي كونه
 مقدورا وسنحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم
 يستدعي معلوما فالامكان المعلوم غير العلم لاحالة ثم هو وصف اضافي

فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا للمادة فكل حادث فقد سبقه
 مادة فلم يكن للمادة الاولى حادثه بحال **الاعتراض** ان يقال الامكان
 الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل وكل ما قد العقل وجوده فلم يمنع
 عليه تقدير سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحالا وان لم تقدر على
 تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا يحتاج الى موجود حتى
 يجعل وصفه دليل ثلثه امورا حدها ان الامكان لو استدعي
 شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لا يستدعي الامتناع
 شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للمنع وجود في ذاته ولا مادة
 يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة **الثاني** ان السواد
 والبياض بقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان
 هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطريان عليه حتى يقال معناه
 ان هذا الجسم ممكن ان يسود او ان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه
 ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن جسم والامكان مضاف اليه
 فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب او منسحق ولا بد من
 القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا ينظر الى
 وضع ذات موجود يضاف اليه الامكان **الثالث** ان نفوس
 الادميين عندهم جواهر قايمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة

في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل
 حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى
 قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ما ذا يرجع فيقلب عليهم هذا الاشكال
فان قيل رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل
 بالامكان فالامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم محيط به ويتبعه و
 يتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم
 اذا قدر استفاؤه استغنى العلم فالعلم والمعلوم امران اثنان احدهما تابع
 والاخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان و
 غفلتهم عنه لكان نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في اعينها ممكنات
 في انفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدت العقول والعقلاء
 لبقى الامكان محال واما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع
 ايضا وصف اضافي يستدعي وجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع
 بين الضدين فاذا كان المحل ابيض كان ممتنعا عليه ان يسود مع وجود
 البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة فعند ذلك يقابل
 ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قايما بموضوع مضاف
 اليه واما الوجوب فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب واما الثالث
 وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان اخذ مجرد ادون محل

يحله كان ممتنعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئته في جسم والجسم مهيأ
 لتبدل هيئته والتبدل ممكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى
 يوصف بامكان **واما الثالث** وهو النفس فهي قلبية عند فريق
 ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلا يلزم على هذا ومن سلم حقيقة فقد
 اعتقد فريق منهم انه منطبع في المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام
 جالينوس في بعض المواضع فكون في مادة وامكانها مضاف الى
 مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان
 المادة ممكن لها ان يدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق
 على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة
 معها اذ هي المدبر والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا
 الطريق **والجواب** ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا
 عقلية صحيح وما ذكرناه من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي
 معلوما فنقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية وسائر القضايا
 الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود
 لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة
 في الازهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزويات شخصية
 وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان نزع العقل منها قضية

مجردة عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل سوي
 السوادية والبياضية ولا يتصور لون في الوجود ليس بسواد ولا بياض
 ولا غير من الالوان وبثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل و
 يقال هي صورة وجودها في الازدهان لا في الالوان فان لم يمتنع هذا لم
 يمتنع ما ذكرناه واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كانت
 الامكان نيعدم فقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية
 وهي الاجناس والانواع نيعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية
 العقل فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا
 انها يكون باقية في علم الله فكذلك القول في الامكان والالزام واقع و
 المقصود اظهار تناقض كلامهم واما العذر عن الامتناع بانه مضاف
 الى المادة الموصوفة بالشئ اذا كان تمتنع عليه ضده فليس كل محال
 كذلك فان وجود شريك الله محال وليس ثمة مادة يضاف اليها
 الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان افراد الله بذاته و
 توحده واجب لانفراد مضاف اليه فقول ليس بواجب على اصلكم فان
 العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظر في
 وتقيض الواجب منتهى وهو اضافة اليه **قلت** فمعنى مكان وجود
 العالم عندنا ان افراد الله عنها ليس كل انفراده عن النظر فان انفراده

عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فيكلف اضافة
 الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد الامتناع الى انه يقبل
 عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه نبعت الوجوب
 واما العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا
 ان عني به في الوجود فنعلم وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل
 السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفس
 الحادثة فان لها ذات مفردة وامكانا سابقا على الحدث وليس
 ثمة ما يضاف اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان يديرها النفس
 فهذه اضافة بعيدة فان اكتفىتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى مكان
 الحادث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فيكون اضافة
 الى الفاعل مع انه ليس منطبعاً فيه كما انه اضافة الى البدن المتفعل مع
 انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المتفعل
 اذ لم يكن انطباع في الموضوعين **فان قيل** فقد عولتم في جميع الاغراض
 على مقابلة الاشكالات بالاشكالات ولم يخل ما اوردوه من الاشكالات
قلت المعارضتين فساد الكلام لا محالة ونحل وجه الاشكال في
 تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلزم في هذا الكتاب لا تكذيب مدعيهم
 والتعريض ووجه ادلتهم بما بين يديهم ولم تنطوق الذب عن مذهب

معين فلم يخرج لذلك عن مقصود الكتاب ولا يستقصي لقوله في الآية
 الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعويهم معرفة القدم واما اثبات
 المذهب الحق فتستصف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان تساعد التوفيق
 ان شاء الله تعالى وتسميه قواعد العقائد وتعتني فيه بالاثبات كما
 في هذا الكتاب بالهدم والله الموفق لما يرضيه **مسئلة** في ابطال
 قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة ليعلم ان هذه المسئلة فرع
 الاولى فان العالم عندهم كما انه ازل لا بداية لوجوده فهو ابدى لانها
 لاخر ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك
 وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية فالاعتراض
 كالاغراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول علته اذلية
 ابدية فكان المعلول مع العلة ويقولون اذا لم يتغير العلة لم يتغير
 المعلول وعليه بنوامع الحدوث وهو بعينه جارية في الانقطاع وهذا
 مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم اذا عدم فيكون عدمه
 بعد وجوده فيكون له بعد فيه اثبات زمان ومسلكهم الثالث
 ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون
 على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازل
 ولا نحيل ان يكون ابديا لواتقاه الله ابدًا اذ ليس من ضرورة الحادث

ان يكون له اخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول
 ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة اخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال
 كما يستحيل في الماضي ورات لانهاية لها فكذلك المستقبل وهو ^{سد}
 لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا و
 الماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا فاذا اتيين
 لنا هذا قلنا لا ينبغي بقاء العالم ابدًا من حيث العقل بل يجوز ابقاؤه
 وافناؤه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع غلا يتعلق النظر
 فيه بالمعقول واما مسلكهم الرابع فهو جاز لانهم يقولون اذا عُد
 العالم بقي امكان وجوده اذا لم يكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي
 فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل متعدم فيفتقر الى مادة
 ينعدم عنها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض
 الحالة فيها **والجواب** عن الكل ما سبق وانما افردنا هذه المسئلة لا
 لهم فيها دليلين اخرين الاول ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كان
 الشمس مثلا يقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والار ^{صاد}
 الدالة على مقدارها منذ الاف سنين لا بد الا على هذا المقدار فلما
 لم تبدل في هذه الاماد الطويلة دلالتها لا تنفسد **الاغراض** عليه
 من وجوه الاول ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كان الشمس تنفسد

فلا بد وان يلحقها ذبول لان التالي محال فالمقدم محال وهو قياسي
عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم
يضاف اليه شرط آخر وهو قوله ان كان تفسد فلا بد وان تبدل فهذا
التالي لا يلزم هذا المقدم لان زيادة شرط وهو ان يقول ان كان تفسد
فساداً اذ بوليا فلا بد وان تبدل في طول المدة او يبين انه لا فساد الا
بطريق الذبول حتى يلزم التالي المقدم ولا يستلزم له انه لا يفسد الشيء
الا بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا بعد ان يفسد الشيء
بغثة وهو على حاله كماله **الثاني** انه لو سلم له هذا وان لا فساد الا
بالذبول فمن ان عرف انه ليس بعير بها الذبول واما النفاته الى
الارضاد فحال لانها لا يعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي
يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب منه لو نقص منه
مقدار خيال مثلاً كان لا يتبين للحسن فلعلمها في الذبول والى الان
قد نقص مقدار خيال واكثر الحسن لا يقدر على ان يدرك ذلك لان
تقديره في علم المناظر لم يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت و
الذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوت
مائة سنة لم يكن نقصانه محسوساً فلعلم نسبة ما ينقص من الشمس
في مدة تارخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة

وذلك

وذلك لا يظهر للحسن فدل ان دليله في غاية الفساد وقد عرضنا عن
ايراد ادلة كثيرة من هذا الجنس شترتها العقلا واوردنا هذا الواحد
ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج
الى تكلف في حل شبهتها كما سبق **الدليل الثاني** في استحالة عدم
العالم ان قالوا العالم لا يعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدوم له ومالم
يكن منعدم ما اثر انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا
يخلو اما ان يكون ارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدم ثم
صار مريداً فقد تغير او يؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعت
واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود من الوجود
الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل
على استحالة العدم ويزيد فيها اشكالاً آخر اقوى من ذلك وهو ان
المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فان لم
يتغير هو في نفسه فلا بد وان يصير فعلاً موجوداً بعد ان لم يكن موجوداً
فانه لو بقي كما كان اذ لم يكن له فعل والآن ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل
شيئاً والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً فاذا اعدم العالم وتجدد
له فعل لم يكن فما ذلك الفعل هو وجود العالم وهو محال اذا انقطع
الوجود وفعله عدم العالم والعدم ليس بشيء حتى يكون فعلاً فان اقل

قوله ليس كماله
المعطاة من الكمال

درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال
هو الذي فعله الفاعل واوجد الموجد ولا شك هذا افتراق المتكلمين
في النقص عن هذا اربع فرق وكل فرقة اقبح حالا اما المغترلة فانهم قالوا
فعله الصادر منه موجود وهو الفناء بخلفه لا في محل فينعدم العالم
دفعه واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر
فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه احدها ان الفناء ليس
شيئا موجودا معقولا حتى يقدر خلقه من ان كان موجودا فلم ينعدم
من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه
محال لان الحال يلا في المحلول فيجتمعان ولو في لحظة فاذا اجاز اجتماعهما
لم يكن ضد اقل يفننه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن اين ضد وجوده
وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى هي ان الله تعالى لا
يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا تقدر الا على اعدام
فناء يعدم العالم كله لانها اذا لم يكن في محل كان نسبتها الى الكل على طريقة
واحدة الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعداء
عبارة عن موجود يحدث في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما
وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدث في ذاته فيصير الموجد به موجودا
هذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم خروج عن المعقول

اذ لا يعقل

اذ لا يعقل من الاجاد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فاشبات شي
آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل و
كذلك الاعداء الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض
فانها بانفسها ولا يتصور بقاءها لانه لو تصور بقاءها لما تصور
فناءها لهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية
ببقاء زايد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المبقى
وهو ايضا فاسد لما فيه من منازعة المحسوس في ان السواد لا يبقى
والبياض كذلك وانه متجدد الوجود والعقل ينو عن هذا كما بنوا
عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في كل حال والعقل القاضي بان
الشعر الذي على راس الانسان في يوم هو الشعر الذي كان بالامس
لا مثله نقض ايضا به في سواد الشعر فيه اشكال آخر وهو ان الباقي
اذا بقي بقاء فيلزم ان تبقى صفات الله بقاء وذلك البقاء يكون
باقيا فحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية والفرقة الرابعة
طائفة اخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تقضي بانفسها واما الجواهر
فانها تفنى لقطع الاكوان عنها بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا
ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم لا ساكن ولا متحرك فينعدم
وكان فرقتي الاشعرية مالا الى ان الاعداء ليس بفعل انما هو كلف عن

الفعل لما يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق سق وجه
 للقول بجواز اعدام العالم هذا لوقيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم
 حدوث النفوس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطرق يقرب مما
 ذكرناه وبالحكمة عندهم كل قايـم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد
 وجوده سواء كان حادثا او قديما واذا قيل لهم مما اضرم النار تحت
 الماء اعدام الماء قالوا لم يعدم ولكن انقلب بخاراً ثم هواءً والمادة
 الاولى وهي الهيوالة باقية في الهواء وهي المادة التي كانت محلا لصورة
 الماء وانما خلعت الهيوالة صورة المائيـة ولبست صورة الهوائية واذا
 اصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء لا ان مادة تجددت بل المواد
 مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها **والجواب** ان ما
 ذكرتموه من الاقسام وانما يمكن ان يثبت عن كل واحد ويتبين ان ابطاله
 على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو من جنسه ولكما لا ينطو
 به ونقصر على قسم واحد ونقول انتم تنكرون على من يقول المجاد والاعدا
 بارادة القادر فاذا اراد الله اوجد واذا اراد اعدم وهذا معنى كونه
 قادراً على الكمال وهو في الجملة بذلك لا يغيره نفسه وانما يتغير الفعل
 فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه **قلت**
 الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو

الصادر عنه **فان قلتم** انه ليس بشيء فكيف صدر منه **قلت** وهو
 ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدر منه الا ان ما وقع مضاً
 الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا يعقل اضافته الى القدرة وما الفرق
 بينكم وبين من يبطل طريـان العدم اصلاً على الاعراض والصـور
 بقول العدم ليس بشيء فكيف يطر وكيف يوصف بالطريـان والتجـدد
 ولا يشك في ان العدم يتصور طريـانه على الاعراض الموصوف بالطريـان
 معقول ووقوعه سمي شيئاً لولم يسمى واصفاً ذلك الواقع المعقول الى
 قدرة القادر ايضاً معقولة **فان قيل** هذا انما يلزم على مذهب
 من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا
 ينعدم الشيء الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريـان اضدادها
 التي هي موجودات لا طريـان العدم المحرّد الذي ليس بشيء فان ما
 ليس بشيء كيف يوصف بالطريـان فاذا ابيض الشعر فالطاري هو
 البياض فقط وهو موجود ولا يقول الطاري عدم السواد وهذا
 فاسد رده من وجهين احدهما ان طريـان البياض هل تضمن عدم
 السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان قالوا نعم
 فالمتضمن غير المتضمن ام عينه فان قالوا هو عينه كان مناقضاً اذا
 لا يتضمن نفسه وان قالوا غير فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا

فبمعرفة ان متضمن الحكم عليه يكون متضمنا اعتراف بكونه معقولا فان
 قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول هو عدم السواد قديم او حادث فان
 قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا
 يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لان قبل طريبات
 البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم
 كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطاري معقول فيجوز ان يكون
 منسوب الى قدرة القادر الوجه الثاني ان من الاعراض ما يندم
 عندهم لا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينهما وبين السكون
 عندهم تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون
 عدم الحركة فاذا اعدمت الحركة لم يطر اسكون هو ضده بل هو عدم
 محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كالنطباع اشباح
 المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات
 في النفس فانها ترجع الى استنفاج وجود من غير ذوال ضدّه واذا
 عدم كان معناها ذوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عا
 عن عدم محض قد طرأ في عقل وقوع العدم الطاري وما عقل وقوع
 بنفسه وان لم يكن شيئا عقل لم ينسب الى قدرة القادر فثبت بهذا
 انه مما تصور وقوع حادث بآداة قديمة لم يفرق الحال بين ان

يكون الواقع عدما او وجودا **مسئلة** في بيان تلييسهم بقولهم ان
 الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان
 ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة وقد اتفق الفلاسفة سوى الدهرية
 على ان للعالم صانعا وان الله هو صانع العالم وفاعله وان العالم
 وفعله وهذا تلييس على اصلم بل لا يتصور على مساق اصلم ان يكون
 العالم من صنع الله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه
 في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي في الفاعل فهو انه
 لا بد وان يكون مريدا فاختار عالما يريه حتى يكون فاعلا لما يريد
 والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له اصلا وما يصدر عنه فيلزم
 لزوما ضروريا والثاني ان العالم قديم والفعل هو الحادث والثالث
 ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عند
 الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
 الفعل والتحقيق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعة
 اما الاول فنقول الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل مع الارادة
 للفعل على تيسيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله
 كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله دفعة كلزوم
 الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء بل من قال

ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جاوز وتوسع
 في التجوز توسعا خارجا من الحد واستعار اللفظ اكثفاء بوقوع
 المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو
 ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب
 للنور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صافيا مجردا كونه سببا بل كونه سببا
 على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار
 حتى لو قال القايل الجدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجدار ليس
 بفاعل وانما الفعل للحيوان لم نكر ذلك ولم نكن في قوله كاذبا والمجر
 فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان النار فعلا
 وهو التسخين والحائط فعل وهو الميل الى المركز ووقوع الظل وان
 كل ذلك صادر منه وهو محال **فان قيل** كل موجود ليس واجب
 الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما نسمي ذلك الشيء مفعولا ونسبي
 سببه فاعلا ولا بنا الى كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما
 انكم لا تبالون انه كان فاعلا بالآلة او بغير الآلة بل الفعل جنس وينقسم
 الى ما يقع بالآلة والى ما يقع بغير الآلة فكذلك الفاعل هو جنس و
 ينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل
 بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضد القولنا فعل ولا رفعنا ونقضا له بل

كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشر من غير الآلة لم يكن
 نقضا بل كان تنويها وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل
 قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالآلة ولو
 كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث
 انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل
قلت هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب يتاخر
 منه كائن فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال
 الجدار لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة
 الصادقة فان سمي الجدار فاعلا فلا يستعار كما قد يسمى طالبا مريدا
 على سبيل المجاز اذ يقال المجر بهوى لانه يريد المركز ويطلبه والطلب
 والارادة حقيقة لا يتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور
 الا من الحيوان واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع
 والى ما هو بالارادة غير مستلزم وهو كقول القايل قولنا اراد عام و
 ينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو
 فاسد اذ الارادة يتضمن العلم بالضرورة وكذلك الفعل يتضمن
 الارادة بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس نقض
 الاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكنه لا يستلزم

الفهم التناقض ولا يشتد به نفور الطبع عنه لانه ببقى مجازا فانه لما
كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سمي فاعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار
فهو تكرير على التحقيق كقولنا اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور
ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم ينفر النفس عن قوله
فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقوله القايل
تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا و
الكلام في تحريك الراس واليد حتى يقال قال برأسه اي نعم لم يستقيم ان
يقول قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفى احتمال المجاز فهذا منزلة
القدم فليتبين محل اتحاد هولاء الاغبياء **فان قيل** تسمية الفاعل
فاعلا انما تعرف من اللغة والافتقار في العقل ان ما يكون سببا
للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون ووقع النزاع في ان
اسم الفعل على كل القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره اذ
العرب يقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمونيا
يسهل والخبز يشبع والماء يروى وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب
وقولنا يحرق فعل الاحتراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع **فان**
قلتم ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند والجواب
ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة و

رادى
الدليل عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما
والاخر غير ارادى اضاف القتل الفعل الارادى وكذا اللغة فان
القي انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون الناجي اذ قيل ما قتله
الا فلان صدوق قتله فان كان اسم الفاعل على المريد غير المريد على وجه
واحد لا بطريق كون احدهما اصلا وكون الاخر مستعارا منه فلم ايضا
القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل
وكان الملفح لا يتعاطى الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما ان كان الجمع بالارادة
وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا لا ابتوع من الاستعانة
فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن الله مريدا عند
ولا تختار الفعل العالم لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا **فان قيل** نحن
نعني بكون الله فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواء وان العالم
قوامه به ولولا وجود البارى لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم
البارى لانعدم العالم كما قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما بعينه
يكونه فاعلا فان كان الخصم ياتي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة
في الاسماء بعد ظهور المعنى **قلنا** غرضنا ان نبين ان هذا المعنى
لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والضع ما يصدر عن الارادة
حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ولقظتم بلفظة تحملا بالاسلا

فلا يتم الذين بالطلاق الفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا يفعل شيء يخرج ان مغفدكم فخالف لدين الاسلام ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونقيتم حقيقتها ومقصود هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط

الوجه الثاني بطلان كون العالم فعلا لله تعالى على اصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله **فان قيل** معنى الحادث موجود بعد عدم فليبحث ان الفاعل اذا حدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصل وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فيكون انه يتعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لانسبة اليه الوجود فان فرض الوجود ايمافرضت النسبة داية واذا دامت هذه النسبة كان المنشوب اليه افعل واروم

تأثير

تأثير الالان لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل اسبق العدم وصف الوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبق بالعدم فيقال كونه مسبقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فكونه مسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشترط ان يكون فعلا اشترط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له وجود بعد عدم صحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبتا انه يكون موجودا في حال كونه موجودا في حال كونه معدوما فانه انما يكون الشيء موجودا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون الفاعل موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والاحاد مقدار ان يكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لا ايجاد الوجود وان كان المراد بالايجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجدا وقالوا هذا قضينا بان العالم

فعل الله اذ لا وابدأ وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل
الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وانه انقطع انقطع لا كما
تخيلتم من ان الباري لو قد دعه لبقى العالم اذ ظنتم انه كالبناء
مع البناء وانه سعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباري
بل هو باليوسفة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ممسكة كالماء
مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه والجواب
ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث علم السابوق
ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث
عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدث
وخروج من العدم الى الوجود فان نفى منه معنى الحدوث لم يعقل
كونه فعلا ولا يعقله بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه
مستبوقا بالعدم وكونه مستبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل
وجعل الجاعل وهو كذلك ولكنه شرطية كون الوجود بفعل
الفاعل اعني كونه مستبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مستبوقا
بالعدم بل هو دايما لا يصلح لان يكون فعلا لفاعل وليس كل ما
يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان
ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس

ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجود فكان وجود
الفاعل وارادته وقدرته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم
يكن من اثر الفاعل **فان قيل** ان اعترفت بجواز كون الفعل مع
الفاعل غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان
كان الفاعل حادثا او قد يما ان كان قد يما وان شرطتم ان يتاخر
الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في
قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك
بعده لكان اليد مع الماء قبل تحيية في حين واحد ولو تحرك قبله
نفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلولة وفعله من حيث
فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا
داية وهي مع دوامها معلولة ومنفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض
الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله **قلت** لا تخيل ان يكون
الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا لحركة الماء فانه حادث
عن عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متاخرا عن ذات الفاعل
او مقارنا له وانما تخيل الفعل القديم فان ما ليس حادثا عن
عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لاحقيقه له واما المعلول مع العلة
فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم

علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا
 معلولا العلة لا يسمى فعل العلة الامجاز ابل ما يسمى فعلا فسطحة ان
 يكون حادثا عن عدم فان تجاوز متجاوز بتسمية القديم الدائم الوجود
 فعلا لغيره كان متجاوزا في الاستعانة وقولكم لو قد نأحر كة الاصبع
 مع الاصبع قد ياد ايمالم نخرج حركة الماء عن كونها فعلا تليين
 لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل دوز الاصبع وهو المريد ولو
 قدر قد يما كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من
 الحركة فحادث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة الماء
 فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى اى وجه كان
 فكونه فعلا من حيث انه حادث لا دايما الحدوث وهو فعل من حيث
 انه حادث **فان قيل** فاذا عرفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل
 من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور
 الدائم في نسبة العلة فحق لا نغنى بكون العالم فعلا الا كونه معلولا
 دايما النسبة الى الله فان لم يسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسمية
 بعد ظهور المعنى **قلت** ولا غرض لنا من هذه المسئلة الا بيان
 انكم تتجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله عندهم ليس فاعلا
 تحقيقا ولا العالم فعلا تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم

لا يحق

لا يحق له وقد ظهر هذا الوجه الثالث في استحالة كون العالم
 فعلا لله تعالى اصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو
 انهم قالوا لا يصدر من الواحد الاشئ واحد والمبدأ واحد من
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا تصور ان يكون فعلا لله
 تعالى بموجب اصلهم **فان قيل** العالم بجملة ليس صادرا
 من الله بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو اول الخلق
 وهو عقل مجرد اى هو جوهر قائم بنفسه غير متجزى عرف نفسه بعرف
 مبداءه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر الثالث منه
 ومن الثالث الرابع وبكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف
 الفعل وكثرة اماكن ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا
 نفعل بقوى الشهوة خلاف ما نفعل بقوى الغضب واما ان يكون
 لاختلاف المواد كما ان النار بيض الثوب المغسول ويسود وجه
 الانسان ويذيب بعض الجواهر ويصلب بعضها واما لاختلاف
 الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ونحت بالقدرم وثقب
 بالمشقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا
 واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها
 محال في المبداء الاول اذ ليس في ذاته اخلافاً وثنيته وكثرة

سَيَأْتِي فِي أدلة التوحيد ولائمه اختلاف مواد فان الكلام في
المعلول الاول والذي هو المادة الاولى مبداء ولائمه اختلاف
الآلة اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى
فلم يبق الا ان يكون لكثرة في العالم صادر من الله بطريق التوسط
كما سبق **قلت** فلنم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا
من افراد بل يكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلول لواحد آخر
فوقه وعلته لاخر تحته الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في
جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم
مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعها شيئا واحدا و
الانسان مركب من جسم ونفس ليس وجود احدهما من الاخر بل وجودهما
جميعا بعلة اخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم
يحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادران من
علة سواء مما فكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة ^{فبطل}
قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا ومن علة مركبة فيتوجه السؤال
في تركيب العلة الى ان يلتقي بالضرورة مركب بسيط وان المبدأ
بسيط وفي الاخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالالتقاء و
حيث يقع الالتقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد

فان قيل

فان قيل فاذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات
تنقسم الى ماهي حال في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في
محال وهذا ينقسم الى ماهي محال غيرها كالاجسام والى ما ليست
بمحال كال موجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما
يؤثر في الاجسام ونسبها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في
النفوس ونسبها عقولا مجردة اما الموجودات التي تحل في المحال
كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنشئ الى مبداء هو حادث
من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
الكلام في الاصول القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلاثة اجسام و
اخرها وعقول مجردة وهي التي لا يتعلق بالاجسام لا بالعلاقة
العقلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي وسطها
فانها سعلت بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفعل فيها
فهي متوسطة في الشرف فانها تشارك من العقول وتؤثر في الاجسام
ثم الاجسام عشرة تسعة سموات والعاشر المادة التي هي خشوع
فلك القمر والسموات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها
ترتيب في الوجود كما ذكره وهوان المبداء الاول فاض من وجوه
العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم

يعرف نفسه ويعرف مبداءه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة
 في الاسامي سمي ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلثة
 امور عقل ونفس للفلك الاقصى وهي السماء التاسعة وجرم الفلك
 الاقصى ثم لنم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب
 وجرمه ثم لنم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك دخل وجرمه
 ولنم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه
 وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لنم منه عقل ونفس فلك القمر
 وجرمه والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال ولنم حشوه
 فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال
 وطباع الافلاك ثم ان المواد يمتزج بسبب حركات الكواكب
 امتزاجات مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا
 يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة
 الانواع فمما ثبت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقول بعد
 المبداء الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادى ^{الشريفة}
 بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب كل عقل من العقول
 الاول ثلثة اشياء عقل ونفس وفلك وجرمه فلا بد وان يكون
 في مبداءه ثلث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا

من وجه واحد وهو انه يعقل مبداءه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته
 ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلثة
 مختلفة والاشرف من العلويات الثلث ينبغي ان ينسب الى الاشرف
 من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداءه ويصدر
 نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك من حيث
 انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من اين حصل
 في المعلول الاول ومبداءه واحد فنقول ما يصدر من المبدأ الاول
 الا واحد وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ولنم ضرورة
 لا من جهة المبداء ان عقل المبداء وهو في ذاته ممكن الوجود و
 ليس له الامكان من المبداء الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعده ان
 يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ امور
 ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل سببه كثرة ويصير بذلك
 مبداء الوجود لكثرة فعل هذا الوجه ممكن ان يلتقي المركب
 بالبسيط اذ لا بد من الالبقاء ولا يمكن الا كذلك فهو الذي
 يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم **قلت** ما ذكرتموه
 تحكماات ومضى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لواحكاها الانسياك
 عن منام راه لا استدلاله على سوء من اجبه ولو اورد جفسته في الفقهاء

التي تصاري المطلب فيها تخيمات لقليل انهارت هات لا يفيد غلبات
 الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنها نورد وجوها
 معدودة الاول هو اننا نقول ادعيت ان احد معاني الكثرة في المعلول
 الاول انه ممكن الوجود فيقول كونه ممكن الوجود عين وجوده ام غيره فاما
 كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدأ الاول
 كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير
 نفس الوجود فيلجئ صدور المختلفات منه هذه الكثرة وان قيل لا
 معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود
فان قلتم ممكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو
 غير **قلنا** فكذا واجب الوجود ممكن ان يعرف وجوده ولا يعرف
 وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام
 ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زائدا على
 العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق **فان قيل** امكان الوجود له
 من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره
 واحدا **قلنا** فكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن
 ان ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو
 الذي لا يتسع للنفي والاثبات اصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود

وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان
 يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود
 وليس بممكن الوجود وانما يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير
 ذلك في الاول ان صح ما ذكره من ان امكان الوجود غير الوجود
 الممكن **الاعتراض الثاني** هو ان يقول عقله مبدا عين وجوده
 وعين عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته الا في
 العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه
 يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا
 يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدا لغيره فان العقل يطابق المعقول
 فيكون راجعا الى ذاته فنقول العقل معلول عقله ذاته عين ذاته فانه
 عقل بحوره في عقل نفسه والعقل العاقل والمعقول منه ايضا
 واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلته
 فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فجميع الكل الى ذاته فلا كثرة
 اذن وان كان هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليصدر منه **المختلفات**
 وليترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية نزولا
 بهذا النوع من الكثرة **فان قيل** الاول لا يعقل الا ذاته و
 عقله ذاته هو غير ذاته فالعقل العاقل والمعقول واحد ولا

يعقل غير **والجواب** من وجهين أحدهما أن هذا المذهب ^{لشينا}
 هجم ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ
 الفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا
 كليا لا خروبا إذا استبحر أقوال القائل المبداء الأول لا يصدر
 إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلولة عقل بفيض منه
 عقل نفس فلكل جرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلث
 علته ومبداء فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة
 ما فاض منها الواحد وقد فاض من هذه ثلاثة أمور والأول ما
 عقل الأنفـسـه وهذا عقل نفسه ونفس المبداء ونفس المعلول
 ومن قنع أن يكون قوله في الله راجعا إلى هذه الرتبة فقد جعله
 أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله فان من يعقله ويعقل نفسه
 أشرف منه إذا كان هو لا يعقل الأنفـسـه فقد انتهى منهم التعمق
 في التعظيم إلى أن ابطالوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من
 حال الميت الذي لا خبر له مما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت
 في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالإنانيين عن تنبيهه
 والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله ما أشهدتهم خلق السموات
 والأرض ولا خلق أنفسهم الطائنين بالله ظن السوء المعتقد

أن الأمور الربانية تستوي على كثرتها القوي البشرية المعروفة
 بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم
 اضطروا في الاعتراف بأن الباب معقولا ثم رجعت إلى ما لو
 حكى في المنام لتعجب منه **الجواب الثاني** هو أن من ذهب إلى
 الأول لا يعقل الأنفـسـه إنما حاذر من لزوم الكثرة إذ لو قال
 به للزم أن يقال عقله غير غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول
 الأول فينبغي أن لا يعقل الأنفـسـه لأنه لو عقل الأول غير لمكان
 ذلك غير ذاته ولا مقر إلى علة غير علة ذاته ولا علة الألة
 ذاته وهو المبداء الأول فينبغي أن لا يعلم الأذاته وتبطل الكثرة
 التي نشأت من هذا الوجه **فان قيل** لما وجد عقل ذاته لزم
 أن يعقل المبداء الأول **قلت** الرضا ذلك بعلة أم بغیر علة فان
 كان بعلة فلا علة إلا المبداء الأول وهو واحد ولا يتصور أن
 يصدر منه الواحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني
 كيف يصدر منه الواحد وان لزم بغیر علة فيلزم لوجود الأول
 موجودات بلا علة كثيرة ويلزم منها الكثرة فان لم يعقل هذا
 من حيث أن واجب الوجود لا يكون الواحد والرايد على الواحد
 ممكن والممكن يفقر إلى علة فهذا اللازم في حق المعلول أن كان

واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان
ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو
من ضرورة المعلول الاول كونه ممكن الوجود فان امكان
الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة
ليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالمة بالمعلول
ليس ضروريا في وجود ذاته بل لنزهم العلم بالمعلول اظهر من لزوم
العلم بالعلة فان ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال فانه لا
مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا ايضا لا
لا يخرج منه **الاعتراض الثالث** هو ان عقل المعلول الاول
ذات نفسه عين ذات او غير فان كان عينه فهو محال لان العلم
غير المعلوم وان كان غير فليكن كذلك في المبدأ الاول ويلزم
منه كثرة ويلزم فيه تربع لا ثلث بزعمهم فانه ذاته وعقله نفسه
وعقله مبدأ وان لم يكن الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب
الوجود بغيره فيظهر تخميس وهذا يتعرف تحقق هؤلاء في الهوس
الاعتراض الرابع ان يقول الثلث لا يكفي في المعلول الاول
فان جرم السماء الاول لنم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ
وفيه تركيب من ثلثة اوجدها انه مركب من صورة وهيولى و

هكذا اكل حبيهم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدء اذا الصورة خالف
الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة للآخرى
حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى من غير علة اخرى زايدة عليه
الثاني ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه
بذلك القدر من بين سائر المقادير زايد على وجود ذاته اذا كان
ذاته ممكنا اصغر منه واكبر فلا بد له من مختص بذلك المقدار
زايد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل فانه
وجود محض لا مختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فجوز ان يقال
لا يحتاج الا الى علة بسيطة **فان قيل** سببه انه لو كان
اكبر منه لكان يستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان
اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود فنقول وتعين جهة
النظام هل هو ذات في وجود ما به النظام ام افقر الى علة
موجدة فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع العلة فاحكموا
بان كون النظام في هذه الموجودات اقضى هذه الموجودات
بلا علة زايدة وان كان ذلك لا يكفي بل افقر الى علة فذلك
ايضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة **الكبرى**
الثالث هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما

القطبان ومما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء
 المنطقة تخلف وضعه فلا يخلو اما ان يكون جميع اجزاء الفلك
 الاقصى متشابهة فلم لنم تعيين نقطتين من بين ساير النقط لكونها
 قطبين واجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليس في البعض
 فمما بدا تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر الا من
 معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب البسيط في الشكل
 وهو الكروي ومتشابهة في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة
 وهذا ايضا لا يخرج منه **فان قيل** لعل في المبدأ انواعا
 من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلثة اواربعة
 والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في ان
 مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه **قلنا** فاذا جرت
 هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت الانفا
 صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج الى ان يفيض على جرم
 الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع
 النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية و
 السماوية بانواع كثيرة لازمة فيها لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء
 بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه

اذا جاز تولد كثره يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورة
 في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى
 ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لزمه ولا يدري عدد
 وكل ما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع
 الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة
 في زمان ولا مكان فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان و
 يجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه
فان قيل لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف وبعد
 ان يبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا
 الوسايط **قلنا** قول القائل بعد هذا رجم بالظن لا يحكم
 به في المعقولات الا ان يقال انه يستحيل فيقول ولم يستحيل و
 ما المراد والفيصل مما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز
 ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلثة
 فما المحيل لاربع وخمسة هكذا الى الالف والاف من تحكم بمقدار
 دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرة وهذا ايضا قاطع
 ثم نقول هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب
 وفيه من الكواكب المعروفة الفوقية وما يتا كوكب وهي

مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والنحو ستة
السعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على
صورة الانسان وتختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي
في التبريد والتسخين والسعادة والنحو ستة وتختلف مقاديرها
في ذاتها فلا يمكن ان يقال لكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية
فيكيفها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وق
طبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة وتنفق
كل واحد الى علة لصورته وعلة هيولاه وعلة لاختصاصه
بطبيعة المسخنة والمبردة والمسعدة والمنحصة علة لاختصاصه
بموضعه ثم لاختصاص حملها بالشكال البهائم المختلفة وهذه
الكثرة ان تصور ان يعقل في المعلول الثاني تصور في المعلول
الاول ووقع الاستغناء **الاعتراض الخامس** هو ان تقول
سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة وهذه التحركات الفاسدة
ولكن كيف لا يستحيون من انفسكم في قولكم ان كون المعلول
الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله
عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول

يقضي

يقضي وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قابل
وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصاحبه
فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واي
مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك
يلزم من كونه عاقلا لنفسه واصنافه شيان اخران وهذا اذا
قيل في انسان ضحك منه فكذلك في موجود اخر اذا كان الوجود
قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او
فلكا فلست ادري كيف تقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع
فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولا
فان قال قائل فاذا ابطلتم مذهبهم فماذا تقولون انتم
اتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفا
فكأبرون المعقول وتقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتكون
التوحيد وتقولون لا كثرة في العالم فتكروا الحش وتقولون
لزمتم بالوسايط فضطربون الى الاعتراف بما قالوا **قلت**
نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض ممد وانما غرضنا ان نشو
دعائهم وقد حصل على ان تقول ومن زعم ان المصير الى صديق
اشين من واحد مكابرة العقول واتضاف المبدأ بصفات قد

اذلية من اقض للتوحيد فها تان دعويان باطلتان لا برهان لهم
 عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف
 استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعلم بالضرورة
 ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ويخلق المختلفات والمتجانسات كما
 يريد على ما يريد واستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر فلدور
 به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فوجب قبوله **واما البحث** عن
 كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول وطع في غير مطمع
 والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفة رجوع حاصل نظرهم
 الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك
 ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك وهذه حكمة
 لا اظهار مناسبة فليست مبادئ هذه الامور من الانبياء و
 ليصدقوا فيها اذا العقل ليس بخيلا ولنترك البحث عن كيفية
 والكمية والماهية فليس فيك مما يتسع له القوي البشرية
 وكذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات
 الله **مسئلة** في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود
 الصانع للعالم فنقول الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا

ان العالم حادث وعلما ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه
 فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى
 هم الدهرية وقد راوا العالم قد يما كما هو عليه ولم يثبتوا له
 صانعا ومعقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه
 واما الفلاسفة فقد راوا ان العالم قديم ثم اثبتوا مع ذلك
 له صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى
 ابطال **فان قيل** نحن اذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فعلا
 مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين
 من الحياط والنساج والبناء بل معنى به علة العالم وسميه
 المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره
 فان سميناه صانعا فهذا التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده
 يقوم عليه البرهان القطعي على قرب فانا نقول للعالم و
 موجوداته اما ان يكون لها علة ام لا علة لها فان كان لها
 علة فلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول في علة
 العلة فاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان
 ينتهي الى طرف فالاحير علة اولية لا علة لوجودها فسميها
 المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد

ظهر المبدأ الأول فانا لا نغني بـ الاموجود الاعلة له وهو ثابـ^{ست}
 بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون السماوات هي المبدأ الأول
 هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد عيغه فيعرف بطلانه
 بنظره صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد او جسم
 واحد او شمس او غيرها لانه جسم والجسم مركب من الصورة و
 الهولي والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف
 بنظر ثان والمقصود ان موجود الاعلة لوجوده ثابت بالضرورة
 والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعينه بالمبدأ
 الأول والجواب من وجهين احدهما انه يلزم على مساق مذهبيكم
 ان يكون اجسام العالم قديمة كذلك لاعلة لها وقولكم ان بطلا
 ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد
 نفى الصفات بعد هذه المسئلة الثانية وهو ان الخاص بهذه
 المسئلة هو ان يقال ثبت تفديرا ان هذه الموجودات لها علة
 ولكن لعلتها علة ولعللة العلة علة كذلك هو هكذا الى غير نهاية
 وقولكم انه مستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم فانا نقول
 عرفتم ذلك ضرورة بغير وسطا وعرفتموه بوسط ولا سبيل الى
 دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم تجوز

حوادث لا اول لها فاذا جاز ان يدخل في الوجود ما لانها به له
 فلم بعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخر
 الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة
 لها كما ان الزمان السابق له اخر وهو الان الراهن ولا اول
 له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معاً
 في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالشامى
 وعدم الشاهي فليكن لكم النفوس البشرية المفارقة للابدان
 فانها لا تغني عنكم والموجود المفارق للبدن من النفوس
 لانها لا اعدادها اذ لم يزل نقطة من انسان وانسان من نقطة
 الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد
 غير نفس من مات قبله ومعه وبعد وان كان الكل بالنوع
 واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لانها لا اعدادها
فان قيل النفوس ليس بعضها ارتباطا ببعض ولا ترتيب
 لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما يخيل نحن موجودات لانها
 لها اذ كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها
 فوق البعض او كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات
 واما النفوس فليس كذلك **قلت** وهذا تحكم في الوضع ليس

طرده باولى من عكسه فلم احلتم احد القسمين دون الاخر وما
البرهان المفرق ويم تنكرون على من يقول ان هذه النفوس
التي لانهايتها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض
فان الايام والليالي الماضية لانهايتها لها واذا قدرنا وجود
واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان خارجا
عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اى بعضها بعد البعض
والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها
فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل في ذلك في القبل
الحقيقي الزمانى فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتى الطبيعى
وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان
الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان
الى غير نهاية وهل هذا الاتحكم بارد لا اصل له **فان قيل** البرهان
القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من
احاد العلل ممكن في نفسه او واجب فان كان واجبا فلم يفتقر
الى علة زائدة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل
ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة
عنها **قلت** لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد

بالواجب

بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان
كان المراد هذا فليرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن
على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى
ان ليس له علة زائدة خارجة منه فان اريد بلفظ الممكن غير
ما اردناه فهو ليس بمفهوم **فان قيل** فهذا يؤدى الى ان
يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال **قلت** ان
اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم
انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث
والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهى ذوات
الاوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاول
وصدق ذوات الاول على الاحاد ولم يصدق على المجموع
فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة
وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ
يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق
على المجموع وكل موضع عيناء من الارض فانه قد استضاء بالشمس
في النهار واطلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول
والمجموع عندهم ما له اول فبين ان من يجوز حوادث لا اول لها

وهي صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكارها
علل لانهايتها ونخرج من هذا انهم لا سبيل لهم الى الوصول الى
اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض
فان قيل التقدرات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر
وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف
بالشأى وعدم الشأى الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد
ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها عللا لبعض
فالانسان قد يفرض ذلك في وممه وانما الكلام في الموجود في
الاعيان لا في الازهان لا يبقى الانفوس الاموات وقد ذهب
بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة اذلية قبل التعلق بالابدان
وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا عن ان يوصف
بانها لانهايتها وقال الآخرون النفس تابع بالمزاج وانما معنى الموت
عدمها ولا قوام لها جوهرها دون الجسم فاذا الوجود في النفوس
الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا شئ في
النهاية عندهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية
ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين **والجواب** ان هذا
الاشكال في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي المحققين

منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بذاته وهو اختيار ارسطاس
والمعتبرين من الاولين ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له
هل يتصور ان يحدث شئ يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال و
ان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاء اجتماع
الى الآن لا محالة موجودات لانهايتها لها فالدولة وان كانت
منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقض غير مستحيل و
بهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك البتة
نفس ادنيا كان او جنيا او شيطانا رجيا او ملكا او ماشيت
من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذا ابتعدوا دورا
لانهايتها **مسئلة** في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على
ان الله واحد انه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد
منهما لاعلة له واستدلوا لهم على هذا بمسلكين احدهما قولهم
انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل
واحد منهما وما قل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان
يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او
وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا
وقد افضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نزيد بواجب الوجود

الاما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع
 الانسان مقول على زيد وعلى عمرو لعلة وليس زيد انسانا لذاته
 اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعله انسانا
 وقد جعل عمر ايضا انسانا فكثر الانسانية بتكثر المادة
 الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول له ليس لذاته الانسانية
 فذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته
 فلا يكون الالة وان كان لعلة فهو اذا معلول وليس بواجب الوجود
 فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحدا **قلت**
 قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعلة تقسيم
 خطأ في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه جمال
 الا ان يراد به نفى العلة فليست عمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل
 ثبوت موجودين لاعلة لها وليس احدهما علة للآخر قولكم ان
 الذي لاعلة له لذاته او لسبب تقسيم خطأ لان نفى العلة و
 استغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى لقول
 القائل ان ما لاعلة له لاعلة له لذاته او لعلة اذ قولنا لاعلة
 له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب لا يقال
 فيه ان لذاته او لاذاته وان عينتم بوجود الوجود وصفا

ثابتا

ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود لاعلة لوجوده فهو غير
 مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه نفى العلة لوجوده
 وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبنى على
 وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من خرف لا طائل
 وراءه ولا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لاعلة
 لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا ايضا
 بذاته بل لاعلة لوجوده ولا لكونه بلا علة اصلا كيف وهذا
 التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا عما
 يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة
 فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان لا يكون
 هذا النوع اعني اللونية الالذات السوداء وان كان السواد
 لونا لعلة جعله لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اي
 لم يجعله العلة لونا قائما يثبت للذات زائدا على الذات
 بعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود و
 لكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد انه
 لون لذاته قول لا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان
 هذا الموجود واجب لذاته ولا علة له لذاته قول لا يمنع ان يكون

ذلك لغيره انه محال **مسلكهم الثاني** ان قالوا لو فرضنا واجب
الوجود لكانا تماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا تماثلين
من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السواد ان مما
اشان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين اذا السواد
والحركة في محل واحد في وقت واحد مما اشان لاختلاف ذاتيهما
اما اذا لم يختلف الذاتان كالسوادين ثم اختلف الزمان والمكان
لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد
سوادان جاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس
بتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد
من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف
في الذات ومما اختلف في شيء فلا يخلو اما ان اشتركا في شيء
او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا
يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد
قاوما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء
كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثمه تركيب
وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم
بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا يتركب ذاته من امور

بذلك القول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق على ما
يقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ
الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان
متركبا من اجزاء منتظمة في الجذب بالفاظ تدل على تلك الاجزاء و
يكون اسم الانسان مجموعا وهذا لا يتصور ودون هذا لا يتصور
التثنية **والجواب** انه مسلم انه لا يتصور التثنية الا بالمغايرة
في شيء ما وان التماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم
ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض
فما البرهان عليه ولنرسم هذه المسئلة على خيالها فان من
كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما
لا ينقسم بالكمية وعليه يثبت اثبات وحدانية الله تعالى
عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات
الباري من كل وجه واثبات الوحدة ينهي الكثرة من كل وجه
فالکثرة يتطرق الى الذات من خمسة اوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا او مافلا ذلك لم تكن الجسم الواحد واحدا
مطلقا فانه واحد بالاتصال القاييم القابل للزوال فهو منقسم
في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول **الثاني** ان ينقسم

الشئ في العقل الى معينين مختلفين لا بطريق الكمية كما تقسم
 الجسم الى الهيولى والى الصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة
 وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيان
 مختلفان والحقيقة يحصل مجموعهما شئ واحد هو الجسم و
 هذا ايضا منفي عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صورة
 في جسم ولا مادة في هيولى جسم ولا مجموعهما اما منع مجموعهما
 فليعلمين احديهما انه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلا او
 ومما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى ولا
 يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن
 من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواء ولا
 يكون صورة لانها تحتاج الى مادة **الثالث** الكثرة بالصفات
 بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت
 واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين
 هذه الصفات ولزم كثرته في واجب الوجود وانفقت الوحدة
الرابع كثره عقلية يحصل تركيب الجنس والنوع فان السواد
 سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية
 جنس والسوادية فصل وهو مركب من جنس وفصل والحيوانية

غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
 جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع
 كثره فرعموا ان هذا ايضا منفي عن المبدأ الاول **الخامس**
 كثره بلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية
 فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها وايضا
 اليها وكذا المثلث له ماهية وهو انه شكل محيطية ثلثة اضلاع
 وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك
 لجواز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث و
 ليس يدري ان لهما وجودا في الاعميان ام لا ولو كان الوجود مقوما
 لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود
 مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا يكون تلك
 الماهية الامو جودة كالسما او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسان
 من زيد وعمر وماهية الاعراض والصورا الحادثة فرعموا ان
 هذه الكثرة ايضا يجب ان ينفي عن الاول فيقال ليس له ماهية
 الوجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغرض فالوجود
 الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقة كما ان الانسانية
 والشجرية والسماوية ماهية اذ لو ثبت ماهية لكان الوجود

الواجب لازم لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع
ومعقول فكون الوجود واجب معلولا وهو مناقض لكونه
واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدا اول وجود
وجوه واحد قديم باق وعالم وعقل وعاقل ومعقول فاعل
وخالق ومريد قادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيق ملذ
وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد
لا كثرة فيه وهذا من العجائب ينبغي ان يحقق مذهبهم للنفهم
اولا ثم تشغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام
النفهم رى في عمية والعمية في فهم مذهبهم انهم يقولون
ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شئ اليه
او اضافة الى شئ او سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذاته
المستلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا شكرون اذا كثرت
السلوب وكثرة الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور
كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى
الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان وجود غيره
وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل موجود
فمعناه معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الموجود مستلوبا عنه

الحلول في موضوع وهذا سلب واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم
عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه اخر او يرجع
حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا
بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لاعلة له وهو
علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفى علة له
سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل فمعناه انه
موجود برى من المادة وكل موجود هذا صفة فهو عقل اى
عقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره وذات الله تعالى هذا صفة
اى برى عن المادة فاذا هو عقل ومما عبادتان عن معنى ذاته
واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل
وذاته عقل والكل واحد هو معقول من حيث انه ماهية
مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه
ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل
نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان
معقولا ولما كان عقله بذاته لا يزيد على ذاته كان عقلا ولا يبعد
ان تحل العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا

عقله يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا
بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان بالاول
بالفعل ابدأ وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى اذا قيل
خالق وفاعل وبارئ وشاير صفات الفعل فعنه ان وجوده
وجود شريف فيفيض عنه وجود الكل فيضاناتا ما لازما وان
وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاشباح
النار ولا يشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا
في كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا يشعر
بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاشباح عنها فهو طبع
محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدء لوجود غيره ففيضان
ما يفيض عنه معلوم له فليس له غفلة عما يصدر منه ولا هو
ايضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فلندفع
الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره
ايضا له وانه عالم بانه كما انه ان يفيض عنه غيره فان الظل
وان كان الواقف ايضا مریدا لوقوع الظل فلا يشبهه ايضا فان
المطل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع
الظل بنفسه لاجسه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه

هو العالم وهو الراضى اي انه غير كاره له وانه عالم بان كماله
ان يفيض منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المطل بعينه
هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا متساويا
للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدء
فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدءا لكل علة فيضان الكل
فان النظام الموجود تبع للنظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه
فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان
الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذات
ما لم يعلم انه مبدء لكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته و
يكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه
فاعلا واذا قيل قادر لم يعنى به الا كونه فاعلا على الوجه الذي
قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي
فيضانها منتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في
الكمال والحسن واذا قيل مرید لم يعنى به الا ان ما يفيض عنه
ليس هو غافلا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كماله فيض
الكل عنه فمجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال
للمراضى انه مرید فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة

الآعين العلم ولا العلم الآعين الذات فالكل اذا يرجع الى عين
 الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذاً من الاشياء والا
 لكان يستفيد واصافا وكما لا من غيره وهو محال في واجب الوجود
 لكن علمنا على قسمين علم بشئ حصل من صورة ذلك كعلمنا بصورة
 السماء والارض وعلم اخر عنه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه
 في انفسنا ثم احداثه فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم
 لا علم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني فان التمثيل للنظام
 في ذاته سبب لفيض النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة
 نقش او كتابة خط في نفوسنا كافي في حدوث تلك الصورة لكان
 العلم بعينه متناه هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكما القصورنا
 ليس يكفي بصورنا لاجداد الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة
 متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما معا القوم المحركة
 للمعضل والاعصاب في الاعضاء الالية فيتحرك بحركة المعضل
 والاعصاب اليد او غيره ويتحرك بحركة القلم او آلة اخرى خادجة
 ويتحرك المادة بحركة القلم كالمداد وغيره ثم يحصل الصورة المتصورة
 في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا
 قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للمعضل

وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس
 كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركباً من اجسام تنبت القوى في
 اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحداً
 واذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم علماً يفيض عنه الوجود الذي
 سمي فعلاً له فان الحى هو الفعل الدراك فيكون المراد به ذاته مع
 الاضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لاحياتاً فانها لا يتم
 الا بقرتين مختلفتين تنبعث عنهما الادراك والفعل فحيوته
 عين ذاته ايضا واذا قيل له جواد اريد به انه يفيض عنه الكل لا
 لغرض يرجع اليه والوجود يتم بشيئين احدهما ان يكون للمتعلم عليه فائدة
 فيما وهب منه فلعل من يهب شيئاً من هو مستغن عنه لا توصف
 بالوجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الوجود فيكون اقداً على الوجود
 لحاجة نفسه وكل من يحود ليمدح او ليشن عليه او تخلص من مذمة
 فهو مستفيض وليس بجواد وانما الجواد الحقيقي الله تعالى فانه
 ليس بغيره خلاصاً عن ذم ولا كمالاً مستفاداً بمدح فيكون الجود
 اسماً مبيّناً عن وجوده مع اضافة الى الفعل وتلبس للغرض فلا يودى
 الى الكثرة في ذاته واذا قيل خي محض فاما ان يراد به وجوده برياً
 عن النقص وامكان العدم فان الشرح ذاته له بل يرجع الى عدم

جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود
 خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لا مكان النقص والشر وقد يقال
 خيرا هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدء لنظام كل شيء فهو خير
 فيكون الاسم والا على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل واجب الوجود
 فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه ولا
 واخرا واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيد وملذ فمعناه هو ان
 كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال فلامعنى
 للذة الا ادراك الكمال الملايم ومن عرف كمال نفسه في احاطة
 بالمعلومات واحاط بها وني في جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة
 اعضائه وبالحيلة ادراكه لخصو كل كمال كمال هو ممكن له لو امكن
 ان يتصور ذلك في انسان واحد كان مجال كماله وملته ابيه و
 انما ينقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم
 بما ينزل او يخشى زواله والاول له البهاء الاكل والجمال الا تم
 اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له وهو مدرك لذلك الكمال مع
 الامن عن امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق
 كل كمال واجابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل اجاب والنداذه
 به فوق كل التذاذيل لانسية لذاته انسا اليها البتة بل هي اجل

من ان يعبر عنها باللذة والسرور والطيبه الا ان تلك المعاني
 ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما يستعبر
 له لفظ المريد والمختار والفاعل منافع القطع بعبارة رادته عن
 ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد ان يستشعر
 عيان اللذة فيستعمل غير والمقصود ان حالته اشرف من احوال
 الملائكة واخرى بان يكون مغبوظة وحالة الملائكة اشرف من
 احوالنا ولولم يكن لذة الا في شوق البطن والفرج لكان حال الكمال
 والخير اشرف من حال الملائكة وليس لها لذة اى للبادى من
 الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشعور بما خصت
 بها من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي لا اول
 فوق الذى للملائكة فان وجود الملائكة التى هي العقول المجردة
 وجود ممكن في ذاتة واجب الوجود لغيره وامكان العدم نوع
 شر ونقص فليس شيء برئ عن كل شر مطلقا سوى الاول فهو
 الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه غير
 او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول وعقله غير او لم يعقله وكل
 هذه المعاني راجعة الى ذاتة والى ادراكه لذاته وعقله وعقله
 لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فرجع الكل الى معنى واحد

طريق تفهيم مذهبهم وهذه امور منقسة الى ما يجوز اعتقاده
فبين ان لا يصح على اصولهم والى ما لا يصح اعتقاده فبين فساد
ولنعد الى المراتب الخمس في اقسام الكثرة ودعواهم فيها ولنبين
عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم كل مسألة على خيالها **مسئلة**
اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة
للبدء الاول كما اتفقت المغنلة عليه فدعوا ان هذه الاسامي
وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما
سبق ولا يجوز اثبات صفات زائدة على ذاتها كما يجوز في حقنا
ان يكون علما وقد رتبا وصفنا زائدا على اثنا ودعوا ان
ذلك موجب كثر لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكانا نعلم
انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدر مقدارنا الوجودنا من
غيرنا خرج على كونه زائدا على الذات بالمقارنة فكل شيئين
اذا طرأ احدهما على الاخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس
هذا فلو اخترنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذا لا يخرج هذه
الصفات بان يكون مقارنته لذات الاول عن ان يكون اشياء
سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في حاجب الوجود وهو محال
فلذا اجمعوا على نفى الصفات **فيقال** لهم وبم عرفتم استحالة

الكثرة من هذا الوجه وانتم محالفون كافة المسلمين سوى المغنلة
فما البرهان عليه فان قول القائل الكثرة محالة واجب الوجود مع
كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه تستحيل كثرة الصفات
وفيه النزاع وليس استحالة معلوما بالضرورة فلا بد من البرهان
ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة
والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى
كل واحد عن الاخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الاخر ويستغنى
واحد عن الاخر ويحتاج الاخر فان فرض كل واحد مستغنيا فاما
واجبا وجود وهو الثبوت المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل
واحد منهما الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى
واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغنى من كل وجه عن غيره فما
احتاج الى غيره فذلك الغير علتة اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع
وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره **وان قيل** احدهما
يحتاج دون الاخر والذي يحتاج معلول واجب الوجود هو الاخر
ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذاتا
الوجود بسبب **والاعتراض** على هذا ان يقال المختار من هذه
الاقسام هو القسم الآخر ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الثبوت

المطلقة قد يتبين انه برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه انها لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف ينبغي هذه المسئلة عليها ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات في الصفه محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فهذا مسلم وان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة قابلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك **فان قيل** واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا **قلت** تسميه الذات القابلية علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل فممكن بواحد له صفات

قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون منفردة في ذاتها فلنطرح لفظ واجب الوجود فان ممكن التبلييس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم **فان قيل** كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه بالقابلية اذ لو افقر كل موجود الى محل يقوم وافقرت المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افقر كل موجود الى علة وافقرت العلة ايضا الى علة **قلت** صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا **قلت** ان الصفه في ذاته وليس ذاتها قائما بغيره كما ان علما في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفه انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم نزل الذات بهذه الصفه موجودة بلا علة له ولا لصفته واما العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ومن اين يلزم ان ينفي المحل حتى تنفي العلة والبرهان لم يضطر الا على قطع التسلسل فكل طريق ممكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود فان اريد بواجب الوجود شيء سوى موجود وليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا سلم ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل

لقبول موجود قديم لاعلة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف
 لاعلة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا **المسلك الثاني**
 قولهم ان العلم والقدرة فينا ليس اخلا في ماهية ذاتنا بل هو
 عارض واذا ثبت هذه الصفات للاول لم يكن ايضا دخلا في
 ماهية ذاته بل كان عارضا بالاضافة اليه وان كان دائما له
 ورت عارض لا يفارق اذ يكون لازما لما هيته ولا يصير بذلك
 مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات
 سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو
 الاول مع تغيير عبارة فنقول ان عينتم بكونه تابعا للذات فكون
 الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة للذات
 فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا
 اذ ذاتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا وان عينتم ان الذات محل
 وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمنع هذا
 بيان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول وما اراده المعبر
 لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفة
 بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك
 قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل يفتح العبارة بتسمية ممكنا

وجايزا

وجايزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال ان
 اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا
 فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعنى بآي عبارة
 اريد فلا استحالة فيه وربما هو لوا يتبين العبارة من وجه
 اخر فقلوا هذا يودي الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه
 الصفات فلا يكون عينيا مطلقا اذ الغنى المطلق من لا يحتاج
 الى غير ذاته وهذا كلام وعطى في غاية الرككة فان صفات
 الكمال لا تبين ذات الكمال حتى انه محتاج الى غيره فاذا كان
 لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحق فكيف يكون
 محتاجا وكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو قول
 القائل الكمال لا يحتاج الى كمال والمحتاج الى وجود صفات الكمال
 لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته
 فكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجة
 لذاته فكيف نكر صفة الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه
 التخيلات اللفظية **فان قيل** اذا ثبت ذاتا وصفة وحلولا
 للصفة بالذات فهو تركيب كل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك
 لم يجوز ان يكون الاول جسما لانه مركب **قلت** قول القائل كل تركيب

احتاج الى مركب كقوله كل موجود محتاج الى موجد فيقال له الاول
موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو موصوف
قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل
قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يخرج ان يكون هو الاول لانه حادث
من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم
يلزم ان يجوز ان يكون العلة الاولى جسما كما سنلزم عليكم من
بعد فكل مسالككم في هذه المسئلة مخيلات ثم انهم لا يقدر
على رد جميع ما ثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما
ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم
تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ومنهم من سلم ذلك ومنهم
قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي اتفق ابن سينا فانه
زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم
الجزئيات التي توجب مجلد الاحاطة بها فغيرا في ذات العالم فهو
علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لانهاية لها عين علمه
بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره فقد ايتتم كثرة ونقضتم القاعدة
وان قلتم انه عينه لم يتميز واعني يدعي ان علم انسان غيره عين علم
بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفسه في عقله وقيل حاشي

الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم
بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحد
موجود او معدوما ولما لم يستحيل في الوهم ان يقدر علم الانسان
بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو
كان هو لكان هو نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ استحيل ان
يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حالة واحد
ولا استحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم
الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود احد مبادئ
الآخر فاما اذا شيان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون
وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل
من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت
كثرة لا محالة **فان قيل** هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل
يعلم ذاته مبدء الكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن
ان يعلم ذاته مبدءا لغيره الا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن
واللزم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب
كثرة في ماهية الذات وانما يمنع ان يكون في نفس الذات
كثرة **والجواب** من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدءا

حكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدء زيد
علم العلم بالوجود لان المبدأية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات
ولا يعلم اضافته ولولم يكن المبدأية اضافة لكثرة ذاته وكان
له وجود ومبدأية ومما شئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته
ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته
فكذلك كونه علة اضافة له الى معلولاته فالالزام قائم في مجرد
قولهم انه يعلم كونه مبدء اذ فيه علم بالذات وبالمبدأية وهو
الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم
بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه يمكن ان يتوهم العلم
بالذات دون العلم بالمبدأية ولا يمكن ان يتوهم العلم بالذات
دون العلم بالذات لان الذات واحد الوجه الثاني هو ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه
مما كان علمه محيطا بغيره كما محيط بذاته كان له معلومان متغايران
وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايرهما يوجب تعدد العلم اذ
يقبل احد المعلومين الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون العلم
يا حدهما عين العلم بالاخر اذ لو كان العلم باحدهما عين العلم بالاخر
لتعذر تقدير وجود احدهما دون الاخر وليس ثمه اخ مما كان

الكل واحدا فهذا لا يختلف بان عبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري
كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعرف عن علمه مثقال دقة
في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكمالات
المعلومة لا تنهاه في كيف يكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها
واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة
الذين ذهبوا الى ان لا يعلم الا نفسه اخرا من انهم الكثرة فكيف
شانهم في نفى الكثرة ثم بانيهم في اثبات العلم بالغير ولما استحي
ان يقول ان الله لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والاخر وانما يعلم
نفسه فقط واما غير فيعرفه ويعرف ايضا نفسه وغيره فيكون
غير اشرف منه في العلم فيترك هذا حيا من هذا المذهب و
استنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه
وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل في جميع الاشياء هو ذاته من
غير مرید وهو عين الشاخص الذي استحي منه سائر الفلاسفة
لظهور الشاخص فيه في اول النظر فاذا اليس نفيك فريقي منهم
عن خري في مذهبه وهكذا يفعل الله من ضل عن سبيله وظن
ان امور الالهية يستولى على كنهها بنظم وتخيله **فان قيل**
اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدءا على سبيل الاضافة فالعلم بالمضا

واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب والاب
 والبتوة ضمنا فكثير المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدءا
 لغیر فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد
 واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب نفسه
 كثرة لا يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه
 يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم
 ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله تعالى لا
 نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها و
 ان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات
 الله علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال **قلت** مهما كان العلم
 واحدا من كل وجه لم يتصور بعقله بعلومين بل يقتضي ذلك كثرة
 ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى
 بالوافقا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لكان
 ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا حقيقة ثم يوصف بالوجود
 بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غير فيفتضي كثرة
 فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم
 فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف الى ماهية

واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لا بد من
 العلم بذات الابن وذات الاب ومما علمان وعلم بالشئ هو الا^{ضافة}
 نعم هذا الثالث مضمين بالعلمين السابقين اذ مما من شرطه وضرو^{رته}
 والا فلام يعلم المضاف اولا لا يعلم الاضافة فهي علوم متعددة
 بعضها مشروطين في البعض وكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا
 الى سائر الاجناس والانواع فكونه مبدءا لها افتقر الى ان يعلم ذاته
 واحادا لاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدء اليها والاله
 يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه
 عالما بذلك العلم بعينه فيكون المعلوم متعدد او العلم واحدا
 فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر وننتهي الى علم يفضل عنه
 ولا يعلمه ولا نقول بتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلو^ق
 بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم
 السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد
 وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان الفتى افتقر الى
 علم اخر الى ان ينقطع التفاته واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في
 معلومات الله فانها غير منتهية والعلم عندهم واحد فقوال
 نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض المهديين بل خوض الهاديين المغضين

ولذلك سمي الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس
يلزمنا هذا الجواب **فان قيل** انا لانكم مذهب فرقة معينة
من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله
فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا يحصى لاحد
من الفرق عنه **قلنا** لا بل المقصود تعجزكم عن دعواكم معرفة
حقايق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعواكم
واذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب الى ان حقايق الامور الالهية
لا نال بنظر العقل بل ليس في قوه البشر الاطلاع عليه ولذلك
قال صاحب المشرع تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله
فما انكاركم على هذه الفرقة المعنقة صدق الرسول بدليل
المعجزة المنقصة من قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترمة
عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى
به من صفات الله المقتفيه اثره في اطلاق العالم والمريد والفاد
والحي المنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك
العقل وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجاهل بمسالك البراهين
ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد
عرفنا ذلك بمسالك عقلية فقد بان عجزكم وتهافت مسالككم

وانما حكم

وافترضنا حكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فان
من يدعي ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات
فان قيل هذا الاشكال انما لزم على ابن سينا حيث زعم ان
الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة قد اتفقوا على انه
لا يعلم الانفس فيندفع هذا الاشكال فيقول بانه يحكم خريا بهذا
المذهب ولو لا انه في غاية الركاكز لما استنكف المتأخرون
عن نصرته ونحن بنيت على وجه الخري فيه فان فيه تفصيل معلولا
عليه اذا الملك والانسان وكل احد من العقلاء يعرف نفسه و
مبداه ويعرف غيره والاول يعرف الانفس فهو ناقص بالاضافة
الى احاد الناس فضلا عن الملاكة بل البهيمة مع شعورها
بنفسها تعرف امور اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان
عدمه نقصان فاين قولكم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء
الاكل والجمال الالام واي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا
حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر
واي نقصان في عالم الله مردي على هذا وليتبع العاقل من طائفة
يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم ان رب
الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم

واى فرق بينه وبين الميت الا فى علمه بنفسه واى كماله فى علمه
مع جهله بغيره وهذا مذهب يفتى صورته فى الافصاح على الاطناب
والايفصاح ثم يقال هؤلاء لم تحلصوا عن الكثرة مع افتحام هذه
المخازى ايضا فانا نقول علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته فان
قلتم انه غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل
بينكم وبين قابل يقول ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو
حماقة اذ يعقل وجود ذاته فى حالة هوفها غافل عن ذاته ثم
يزول غفلته وتنبيه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة
فان قلتم ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرد عليه فيكون
غيره لا محالة فنقول الغيرة لا تعرف بالطريان والمقارنة فان
عين الشئ لا يجوز ان يطرد على الشئ وغير الشئ اذا قارنت
الشئ لم يصير هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل
عالمنا بذاته لا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع الوهم
لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه
لما تصور هذا التوهم **فان قيل** ذاته عقل وعلم فليس له
ذات ثم علم قائم به **قلت** الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام فان
العلم صفة وعرض يستدعى موصوفا وقول القائل هو فى ذاته

عقل وعلم كقول هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به
فهو كقول القائل يسود وبياض انه قائم بنفسه وفى كميته و
تربيعه وتشليثه انه قائم بنفسه وكذا فى كل الاعراض وبالطريق
الذي يستحيل ان يقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
هو غير الصفات بغير ذلك الطريق لعلم ان صفات الاحياء
من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا يقوم بنفسها و
انما يقوم بالذات والحياة يقوم بالذات فيكون جوتها و
كذلك سائر الصفات فاذا لم يفتنعوا بسلب الاول وسائر
الصفات ولا بسلب الحقيقة والماهية حتى سلبوا ايضا القيام
بنفسه وردوه الى حقايق اعراض والصفات التى لا تقوم لها
الا بنفسها على انا سنبتن بعد هذا عجزهم عن اقامة الدليل على كونه
عالمنا بنفسه وبغيره فى مسئلة مفردة ان شاء الله **مسئلة**
في ابطال قولهم الاول لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس ويفارقة
بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل
وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى
جنس لم ينفصل عنه بمعنى فصل فلم يكن له حدا ذا الحد ينتظم
من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من

التركيب وزعموا ان قول القائل انه ساوى المعلول الاول في كونه
موجودا وجوها وعلة لغيره ويباينه بشئ اخر لا محالة فليس
هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفرق بين
الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفرق في العموم على ما عرف
في المنطق فان الجنس هو الذاتي العام المقول في جواب ما هو
يدخل في ماهية الشئ المحدود ويكون مقوما للذات فيكون
الانسان جادا داخل في ماهية الانسان اعني الحيوانية فكان
جنسا وكونه مولودا او مخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس
داخلا في الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك في المنطق
معرفة لا يمارى فيها وزعموا ان الوجود قط لا يدخل في ماهية
الاشياء بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسما
او وارد بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود
ليس مشاركة في الجنس اما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر
العلل فهو مشاركة في اضافة لازمة لا يدخل ايضا في الماهية
فان المبدأ والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزم
الذات بعد تقوم الذات باجزاء الماهية فليس المشاركة فيه
الامشاركة في لازم عام يتبع الذات لزومه لا في جنس وكذلك

لا محذرا لاشياء الا بالمقومات فان حدث باللوازم كان ذلك
رسما للتميز لا لتصور حقيقة الشئ فلا يقال في حد المثلث
انه الذي يساوي زواياه لقائمتين وان كان ذلك لازما
عاما لكل مثلث بل يقال انه الشكل الذي يحيط به ثلاثة اضلاع
وكذلك المشاركة في كونه جوهران معنى كونه جوهران هو
لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبى
وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه
الحاجة وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا
لان من عرف الجوهر كماله الذي هو كماله رسم له وهو انه موجود
لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا من ان يعرف
انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه
الموجود لا في موضوع اى انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في
موضوع ولستنا نغني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس
المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات
الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى المباشرة بعده بالفضل
فليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب
طبيعة حقيقة وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذ لم يكن وجودا

الوجود الاله لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن
 له حد فهذا نفهم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة
 وابطال اما المطالبة فهو ان يقال هذا حكاية المذهب فبم
 عرفتم استحالة ذلك في حق الاول حتى ينتم عليه نفى النشئة
 اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء وببانه في شيء الذي
 فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال فيقول
 هذا النوع من التركيب من اين عرفتم استحالة ذلك ولا دليل عليه الا
 قولهم المحكي عنكم في نفى الصفات وهو ان المركب من الجنس و
 الفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء او الجملة
 وجود دون الاخر فهو واجب الوجود دون ما عداه فان كان
 لا يصح للاجزاء وجود دون المجتمع ولا للجمع وجود دون الاجزاء
 فالكل معلول محتاج فقد تكلمنا عليه في الصفات وبيننا ان
 ذلك ليس محال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على
 قطع التسلسل فاما العظام التي اخترعوها في لزوم اتصاف
 واجب الوجود بها فلم يدل عليه دليل وان كان واجب الوجود ما
 وصفوه به وهو انه لا يكون فيه كثرة ولا محتاج في قوامه الى غيره
 فلا دليل اذا على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع

التسلسل

التسلسل فقط وهذا قد عرفنا منه في الصفات وهو في هذا النوع
 اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كالانقسام الموصوف
 الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع
 ليس غير الجنس من كل وجه فبما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس و
 زيادة فاذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق
 فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله
 الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء اخر فهذا
 بعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن الحق لا يستحيل ان ينقطع
 تسلسل العلولات على عشرين احديهما علة السموات والاخرى
 علة العناصر واحديهما علة العقول والاخرى علة الاجسام
 كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحرق والحراة
 في محل واحد فانها سنان بالمعنى من غير ان يفرض في الحرق
 تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة
 فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن الحق لا يستحيل هذا
 في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفى الهين صانعين **فان قيل**
 انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان
 شرط في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود فلا

يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط
 في وجوب الوجود فوجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود
 بغيره **قلت** هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه
 ومنشاء التلبس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فلنطرح
 فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به
 موجودا لا فاعل له قديم وان كان المراد هذا فليترك لفظ واجب
 الوجود ولنبين ان موجودا لا فاعل له ولا فاعل يستحيل فيه التقد
 والتباين ولا يقوم عليه دليل فبقي قولهم ان ذلك هل هو شرط
 في ان لا يكون له علة وهو هو س فان ما لا علة له قد بينا انه لا يعمل
 كونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية
 هل هي شرط في كون اللون لونا فان كان شرطا فلم كانت احمر
 لونا فقال اما في حقيقته فلا يشترط واحد منهما اعني ثبوت
 حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط احدهما لا
 بعينه اي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل وكذلك من
 يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فنقول ببانان بفصول
 واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين •
فان قيل هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى

الماهية زائدة على الماهية ولا يجوز في واجبا ليس له الوجود
 الوجود وليس ثمه ماهية يضاف الوجود اليها وكما ان فصل
 السواد وفصل الحمر لا يشترط اللونية في كونه لونية انما
 يشترط في وجودها الحاصل لعله فكذلك ينبغي ان لا يشترط في
 الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية للون
 لا كالوجود المضاف الى اللونية **قلت** لا نسلم بل الحقيقة
 موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعده وقولهم انه
 وجود بلا ماهية خارج عن المعقول فرجع حاصل الكلام الى انهم
 بنوا في النشئة على نفي التركيب الجنسي والفصل ثم بنوا ذلك على
 نفي الماهية وراء الوجود فمما ابطالنا الاخير الذي هو اساس
 الاساس بطل عليهم الكل وهو بنينا ضعيف الثبوت قريب
 من بيت العنكبوت **المسئلة الثانية** الالزام وهو اننا نقول
 ان لم يكن الجوهرية والوجود والمبدأية جنسا لانه ليس مقولا في
 جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان ساير العقول التي هي
 المبادي للوجود المسمى بالملأكة عندهم التي هي معلولات الاول
 عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله
 للاول فانه الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن

حيث لو ازمه ومما مشترك كان في ان كل واحد عقل مجرد عن المادة
 وهذه حقيقة جنسية فليس العقلية المجردة للذات من اللوازم
 بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول
 فان لم يبينها شيء اخر فقد عطلت الاثنية من غير مبينة و
 ان باينها فما يبر المباشرة غير ما يبر المشاركة العقلية والمشاركة
 فيها مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند
 من يرى ذلك من حيث ان في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول
 الاول وهو العقل الاول الذي يدعه الله من غير واسطة مشاركة
 في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع
 مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك
 وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض ^{عل} القائل
 او المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان
 عندهم **مسئلة** في ابطال قولهم ان وجود الاول سيطاي
 هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل
 الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين احدهما
 المطالبة بالدليل فيقال لم عرفتم ذلك بضرورة او نظروا وليس
 بضرورة فلا بد من ذكر طريق النظر **فان قيل** لانه لو كان

له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعها ولازمها و
 التابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مشاقص فيقول
 هذا رجوع الى منبع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا
 نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة اي ليست
 معدومة منقبة ووجودها مضاف اليها وان اجتوا ان يسمى
 تابع ولازم فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل
 للوجود بل لم يلزم هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان
 عنوانا للتابع والمعلول ان له علة فاعلية فليس كذلك وان
 عنوانا لغيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذا الدليل لم يدل الا على
 قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة
 ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية **فان قيل** فيكون
 الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا و
 مفعولا **قلت** الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا في
 الوجود فكيف في القديم ان عنوانا بالسبب الفاعل له وان
 عنوانا به وجه اخر وهو انه لا يشغني عنه فليكن كذلك فلا استحالة
 فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت
 الاستحالة وما عدا ذلك لم نعرف استحالة فلا بد من برهان على

استحالة وكل رايهم تحكما مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود
بمعناه لو ازم وسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود باللفظ
الذي هو صفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم في هذا
يرجع الى دليل نفى الصفات ونفى الانقسام الجنسي والفصلي
الا انه اعمض واصعب واصعب لان هذه الكثرة لا ترجع الى
مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة
وهم يقولون كل ماهية موجودة فكثرة اذ فيه ماهية ووجود
هذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا
موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة **المسألة**
الثانية هو ان يقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول
وكما لا يعقل عدم امر سلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
فلا يعقل وجود امر سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما
اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى
والحقيقة له فان نفى الماهية نفى الحقيقة واذا نفى حقيقة الموجود
لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو من ناقض
وبدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعقولات
وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له

وبما ينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذيان
المعقولات وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل
في نفسه فبان بنفي علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له
علة لا يخرج عن كونه معقولا والنشأ الى هذا الحد غاية ظلم
وقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد
فان نفى الماهية نفى الحقيقة ولا يبقى مع نفى الحقيقة الا لفظ
الوجود ولا مستمى له اصلا اذ لم يضاف الى ماهية **فان قيل**
حقيقته انه واجب وهو الماهية **قلت** ولا معنى للواجب الا
نفى العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفى العلة عن
الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى يوصف بأنه
لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا على ان
الوجوب ان زاد على الوجود فقد جات كثرة وان لم يزد فكيف
يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه
مسألة في تجزئهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم
فقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو
عن الحوادث وكل حادث فيفترق الى محدث فاما انتم اذا عقلتم
جسما قد يمالا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمنع ان

يكون الا لجسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيرهما **فان قيل**
 لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسم الى جزوين بالكمية والى الهيولى
 والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف تختص بها الامحالة حتى تبين
 سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب
 الوجود واحد لا تقبل القسمة بهذه الوجوه **قلت** وقد بطلنا هذا
 عليكم وبتنا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افقر بعض اجزائه
 الى البعض كان معلولا وقد بطلنا عليه وبتنا انه اذا لم يبعد تقدير
 موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجود
 لا موجد له اذ نفى العدد والنشئة ينتمون على نفى التركيب ونفى
 التركيب على نفى الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخر فقد
 استاصلناه وبتنا تحكمكم فيه **فان قيل** الجسم ان لم تكن له نفس
 لا يكون فاعلا وان كان له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس
 فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا **قلت** نفسنا ليس علة لوجود
 جسمنا ولا نفس الفلك في مجردها علة لوجود جسمه عندكم بل مما وجد
 بعلة ستو اما فاذا جاز وجودها فذمين جاز ان لا يكون لهما علة
فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس والجسم **قلت** هو كقول
 القايل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما

ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا
 لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا **فان قيل** لان
 الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غير والنفس المتعلقة بالجسم لا
 تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في
 خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام
قلت ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصية
 تهياها لان بوجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة
 ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه لانه لم نشاهد من
 هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة
 فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجد اصلا
 ولم نشاهد من غير وعدم المشاهدة من غير لا يدل على استحالة
 منه فكذا في نفس الجسم والجسم **فان قيل** الجسم الاقصى او
 الشمس او ما قدر من الاجسام فهو مقدر بمقدار جواز ان يزل
 عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز
 الى مختص خصصه فلا يكون اولا **قلت** بم تذكرون على من
 يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام
 الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يخر كما انكم قلتم ان المعلول الاول

بفيض الجرم الاقصى منه مقدار بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى
 العلول الاول متساوية ولكن يعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا
 فوجب المقدار الذي وقع ولم يخرج خلافة فكذا اقدر غير معلول بل اثبتوا
 في العلول الاول الذي هو الجرم الاقصى عندهم مبداء للتخصيص
 مثل ارادة مثلا لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار و
 غير كما الزم على المسكين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القدية
 وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي
 القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز الشيء عن مثله في
 الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه
 السؤال في نفس الشيء فيقال لم يختص بهذا القدر وبين ان يتوجه
 في العلة فيقال ولم يخصه بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع
 السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط
 به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفنقر الى علة
 وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل
 الذي لم يقع فالسؤال متوجه الى كيفية الشيء عن مثله خصوصا
 على اصلهم فهم يكرهون الارادة المميزة وان لم يكن مثالا فلا
 يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما وقعت بالعلة القدية

بزمهم وليست الناظر في هذا الكلام مما اوردها لهم من توجه السؤال
 في الارادة القدية وقبلنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة
 الفلك قيتين بهذا ان من لا يصدق حدوث الاجسام فلا يقدر
 على اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم اصلا **مسئلة** في
 تجزئهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة مقول من ذهب الى
 ان كل جسم فهو حادث لانه لا تخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم
 انه يفنقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية
 وهوان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع واما العلة للحوا
 وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما يحدث الصور و
 الاعراض فان الاجسام هي السموات ومي قدية والعناصر الاربع
 التي هي حشوفلك القمر واجسامها وموادها قدية وانما يتبدل
 عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ويحدث النفوس
 الانسانية والنباتية فهذه الحوادث ينتهي عليها الى الحركة الدورية
 والحركة الدورية قدية ومصدرها نفس قدية للفلك فاذا
 لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما عليه لم ينزل قديما كذلك
 بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجوها
 بعلة وهي قدية **فان قيل** كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد

ذكرنا من صفات واجب الوجود ما بين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود
قلت وقد يتينا فساد ما ادعيتهم من صفات واجب الوجود وان
البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري
في اول الامر يقول لاعلة الاجسام واما الصور والاعراض فبعضها
علة للبعض الى ان ينتهي الى الحركة البدئية وهي بعضها سبب
لبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن
تأمل ما ذكرناه وعلم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوي علة
ها ولنم الدهري والحاد كما صرح به فريقهم الذين وفوا بمقتضى
نظر هؤلاء **فان قيل** الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان
كانت واجبة الوجود وهو محال واما ان كانت ممكنة وكل ممكن
يفتقر الى علة **قلت** لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود
فكل تليساتهم معبأة في هاتين اللفظتين فلنعد الى المفهوم
وهو نفى العلة وابثباته فكانهم يقولون هذه الاجسام لها
علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا
بالامكان هذا فقول انه واجب وليس بممكن وقولهم الجسم لا يمكن
ان يكون واجبا تحكم لا اصل له **فان قيل** لا تنكر ان الجسم
له اجزاء وان الجملة انما يتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون

سابقة في الذات على الجملة **قلت** ليكن كذلك فالجملة تقو
بالاجزاء واجتماعها ولا علة لا للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي
قدية كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكره
من لزوم نفى الكثرة عن الوجود الاول وقد ابطالناه عليهم
ولا سبيل لهم سواء في ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا
اصل لا اعتقاده في الصانع اصلا **مستله** في تجزئ من يرى
منهم ان الاول يعلم غير ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي
فقول اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم
ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته فكان ما عداه حادثا من
جهته بارادته حدثت عندهم مقدرة ضرورية في علمه فان المراد
بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فينوا عليه ان الكل معلوم له
لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته
ولم يبق الا ذاته ومما ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة
وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عند معلوما
لله وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم
فاما انتم اذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم
انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن

سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى قسمين الاول ان
 الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل
 محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع
 عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس
 الادنى مشغول بتدبير المادة اي البدن فاذا انقطع شغله
 بالموت ولم يكن تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة
 المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقيقة المعقولات
 كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا
 يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فقولكم
 الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا هو
 منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير حيز وخصائص بجهة فهو
 مسلم فيبقى قولكم وما هذا صفتة فهو عقل مجرد فماذا انغنى بالعقل
 ان عنت بالعقل انه يعقل ساير الاشياء فهذا نفس المطلوب
 وموضع النزاع فكيف اخذت في مقدمات قياس المطلوب و
 ان عنت به غير وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخواتك
 من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل
 غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري وقد انفرد به

ابن سينا عن ساير الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان
 نظريا فما البرهان عليه **فان قيل** لان المانع من درك الاشياء
 المادة ولا مانع فنقول سلم انه مانع ولا نسلم انه المانع فقط وتنظيم
 قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في
 المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل
 الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم
 غير منتج بالانفاق وهذا كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان
 لكنه ليس بانسان فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون
 انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم
 ينتج نقيض التالي على ما ذكرنا في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس
 التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس
 طالعة فالنهار موجود ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
 الشمس لم يثبت طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا
 سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما منعكسا على الآخر
 وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار العلم الذي
 صنفناه مضمونا الى هذا الكتاب **فان قيل** فحق يدعي التعاكس
 وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواه **قلت** هذا

تحكم فما الدليل عليه **القسم الثاني** قوله وانا وان لم نقل ان الاول
مريد للاحداث ولا ان الكل حادث حدثنا زمانيا فانا نقول انه
فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا
فلا يفارق غيرنا الا في هذا القدر فاما في اصل الفعل فلا و اذا
وجب كون الفاعل عالما بالانفاق بفعله فالكل عندنا من فعله
والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي كفعل
الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار
في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل
الارادي كما في الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا
وعندكم ان الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع
والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل ذاته كما
يلزم النور الشمس فكما لا قدر للشمس على كفت النور ولا للنار
على كفت التسخين فلا قدر للاول على الكف عن فعاله تعالى
عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان يجوز تسميته فعلا فلا يقتضي
علما للفاعل اصلا **فان قيل** بين الامرين فرق وهو ان صدر
الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فمثل النظام الكلي هو سبب فيضان
النظام الكلي ولا مبداء له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس
قلت وفي هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا ذات ذات
يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث
انه عالم بها فما المحل لهذا المذهب مهما وافقتم على نفى الارادة
وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعه النور
ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه **الوجه الثاني**
هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا
بالصدور فعندكم فعل الله واحد وهو المعلول الاول الذي
هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما بالاه والمعلول الاول
يكون عالما ايضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله
وحد دفعته بالواسطة والتولد واللزوم فالذي يصدر مما
يصدر منه لم يتبع ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا
شيئا واحدا لهذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي
فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون تحريك ارادي بوجوب العلم
باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادره
وكثير غيره فهذا ايضا لا جواب لهم عنه **فان قيل** فلو قضينا بانه
لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف

نفسه ويعرفه ويعرف غيره فيكون في الشرف قوة فكيف يكون
المعلول اشرف من العلة **قلت** فهذه الشناعة لازمة من مقال
الفلسفة في نفى الارادة ونفي حدث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب
سائر الفلاسفة ولا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم
حادث بالارادة ثم يقال ثم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان
ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غير المستفيد
به كما لا فائدة في ذاته قاصروا الانسان شرف بالمعقولات اما
لطلع على مصلحة في العواقب في الدنيا والاخرة واما ليكمل آ
المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله تعالى
فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم بكل به كان ذاته من
حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم
بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة
بان الله تعالى مضمّن عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان
المنقّسة الى مكان وسيكون لا يعرفها الاوّل لان ذلك يوجب
تغيرا في ذاته وتأثرا فلم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل
هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها فلو لا نقصان
الادنى لما احتاج الى حواس لتحسسه عما تتعرض لتغيره وكذلك

٧٢
العلم بالحوادث الجبروتية زعمتم انه نقصان واذا كنا نعرف الحوادث
كلها ويدرك المحسوسات كلها والاوّل لا يعرف شيئا من الجزئيات
ولا يدرك شيئا من المحسوسات كلها ولا يكون ذلك نقصانا
فالعلم بالكميات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا
له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج عنه **مسئلة** في
تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الاوّل يعرف ذاته ايضا فنقول
المستملون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلووا بالارادة
على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل
حي يشعر بنفسه وهو حي فعرف ايضا ذاته فكان هذا منبجائهم
معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا انقسمت الارادة والاحداث
وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة
والطبع فاي بعد في ان يكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد
المعلول الاوّل فقط ثم يلزم المعلول الاوّل المعلول الثاني الى
تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم
منه السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما
ذاته كما لا يعرف غيره بل ما يعرف ذاته يعرف ما يصدر منه فيعرف
غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان من خالفهم

في ذلك موافقهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا
يعرف نفسه **فان قيل** كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف
يكون الاول ميتا **قلت** قد لن مكم ذلك على مساق مذهبكم
اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار
ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان
جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة به
الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل ربي عن المادة عقل بذاته
في عقل نفسه قد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه **فان قيل**
البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي والي ميت والحي اقدم
واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي
يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون
حيا **قلت** هذه تحكما فاننا نقول لم يستحيل ان يلزم مما لا
يعرف نفسه ما يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة
فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل
ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيائهم بتكره
ان اشرف في ان وجود الكل تابع لذاته لا في علمه الدليل عليه
ان غيره ربما عرف شيئا سوى ذاته ويرى فاسمع وهو لا يرى

ولا يسمع ولو قال قايل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم
والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا وعالما
بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في
البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم و
كون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذو الابصار
فكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدءا لذوات
المعرفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفى
علمه ايضا بذاته ولا يدل على شيء من ذلك سوى الارادة ولا
يدل على الارادة سوى حدث العلم وبفساد ذلك بفساد
هذا كله على من ياخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكرناه
من صفات الاول ونفوه لاجتهادهم عليها الاتخمينات وظنون
يستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل
الصفات الالهية ولا عجب وانما العجب من عجبهم بانفسهم و
بادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية
مع ما فيها من الخط والخيال **مسئلة** في ابطال قوهم ان
الله تعالى عن قوهم لا يعلم الجزويات المنقصة بانقسام الزمان
الى الكاين وما كان وما يكون وقد تفقوا على ذلك فان من

ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه
 مذهب الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم
 انه يعلم الاشياء علما كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف
 بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يغرب عنه
 مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزوياً
 بنوع كلي ولا بد اولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض
 وتبين هذا بمثال وهو ان الشمس تنكسف مثلاً بعد ان لم يكن
 منكسفة ثم يتجلى فتحصل لها ثلاثة احوال اعني الكسوف حاله هو
 فيها معدوم منتظر الوجود اي سيكون وحال هو فيها موجود
 اي هو كائناً وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل
 ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة ثلثة علوم مختلفة فانا نعلم
 اولاً ان الكسوف معدوم وسيكون وثانياً انه كائناً و
 ثالثاً انه كان وليس كائناً الان وهذه العلوم الثلاثة متعده
 ومختلفة وتعاقبها على المحل بوجوب تغير الذات العالمة فانه
 لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الان كان جهلاً لا
 علماً ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلاً ببعض هذه
 لا يقوم مقام بعض فرغوا ان الله لا يختلف حاله في هذه

الاحوال الثلاثة فانه يورد الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور
 ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير
 المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم الاحالة والتغير
 على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف جميع صفاته
 وعوارضه ولكن علماً هو يتصف به في الازل والابد ولا
 يختلف مثل ان يعلم مثلاً ان الشمس موجودة وان القمر موجود
 فانهما حصلتا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم
 عقولاً مجردة ويعلم انها يتحرك وحركات دورية ويعلم ان بين
 فلكيهما تقاطع على نقطتين هما الرأس والذنب وايتهما
 يجتمعان في بعض الاحوال في عقدتين فنكسف الشمس اي
 حول جرم القمر بينهما وبين عين الناظر فيقشتر الشمس عن
 العين وانه اذا تجاوز العقد مثلاً بمقدار كذا وهو سنة
 مثلاً فانهما تنكسف من اخرى وان ذلك الانكساف يكون في
 جميعها او ثلثها او نصفها وانها مكش ساعة او ساعتين و
 هكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يغرب عن علمه
 شيء لكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء
 على وتيرة واحدة لا يختلف ولا بوجوب تغير في ذاته وكذا علمه بجميع

الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب
اخر الى ان ينتهي الى الحركة الدورية السماوية وتسبب الحركة الدورية
نفس السموات وتسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله و
الملائكة المقربين فالكل معلوم له اي هو منكشف له انكشافا واحدا
متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال
انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم بعد انه انجلي الان
وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه
لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما
ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم
يقولون لا يعلم عوارض زيد عمره خالد وانما يعلم الانسان
المطلق بعلم كلي وبعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون يدرك
مركبا من اعضاء بعضها للبشر وبعضها للمشي وبعضها للادراك
وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان يكون مبثوثة
في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل
ما هو من لواحقه وصفاته ولو ازم حتى لا يغرب عن علمه شيء
ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمر والحسن لا
للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل

الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا هو
اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس يكونه
منه على قرب او بعدا وجهة معينة وذلك يستحيل في حقه و
هذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوها الشرايع بالكلية اذ
مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله على
بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وفعاله
حادثه بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وفعاله
بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه
مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى
محمد عليه السلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى
بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس
من تحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين
شخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادقة
منه لا يعرفها لانها احوال ينقسم بانقسام الزمان من شخص معين
ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فاما اردنا ان نذكر
من نقل مذهبهم اولاً ثم من تفهيمهم ثانياً ثم من القبايح اللازمة
عليه ثالثاً فلندكر الان خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان هذه

احوال ثلثة مختلفة والمتخلفات اذا تعاقبت على محل واحد ^{حيث}
 فيه تغير الاحالة فان كان حالة الكسوف عالما بانه سيكون
 كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كان قبل
 ذلك كان عالما بانه ليس بكاين وانه سيكون فقد اختلف
 علمه واختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف
 العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه
 كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال
 ثلثة حالة هي اضافة محضة لكونك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع
 الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان
 على يمينك الى شمالك تغيرت اضافة لك ولم يتغير ذلك بحال
 هذا بتبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا
 القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك
 فانعدمت الاجسام وانعدم بعضها لم يتغير قوتك الغريزية
 ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق ولا
 ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم يكن اضافة القدرة الى
 الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب
 زوال اضافة لا تغير في حال القادر والثالث تغير في الذات

وهو ان لا يكون عالما فيعلم ولا يكون قادرا فيقدر فهذا
 تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم
 يدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين
 تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على
 وجه اخر علم اخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال
 العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير عالما بالكون
 بعد كونه عالما بانه سيكون ثم يصير هو عالما بانه كان بعد ان كان
 عالما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه
 الاضافة لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها
 يوجب تبدل ذات العلم فلم منه التغير وهو محال على الله
 عز وجل **والاعتراض** من وجهين احدهما ان يقولتم تنكرون
 على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا
 في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو
 بعينه عند الوجود عالما بالكون وهو بعينه بعد الانحلاء علم
 بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا يوجب
 تبدل في ذات العلم ولا يوجب تغير في ذات العالم وان ذلك ينزل
 منزله الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك

ثم يرجع الى قد امك ثم الى شمالك فيتعاقب عليك الاضافات و
المتغير ذلك الشخص المنقلد ونك وهكذا ينبغي ان يفهم الحالك
علم الله تعالى فاناسم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل و
الابد والحال لا يتغير و غرضهم نفى التغير وهو متفق عليه فقولهم
من ضرورة اثبات العلم بالكون الان والانقضاء بعدم تغير
فليس بمسلم من ان عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم
زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما
آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكانا نعلم عند طلوع الشمس بمجرّد
العلم السابق بقدمه لان وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك
العلم الواحد الباقي كافي في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فيقول
قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخل في حقيقته ومهما
اختلف الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما
حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فيقول ان صح
هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا
يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لاحوالها
فالاضافة اليها تختلف لاحوالها فلا يصلح العلم الواحد لان

يكون

يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف والاضافة مختلفة
والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم فوجب ذلك تعددا و
اختلافا لا تعدد فقط مع التماثل اذا تماثلت ما يستد
بعضها مستد البعض والعلم بالحيوان لا يستد مستد العلم بالحال
ولا العلم باليابس يستد مستد العلم بالسواد فمما مختلفا ان
هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لانهاية لها و
هي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد وذلك
العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري كيف
يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد
المنقسم احواله الى الماضي والمستقبل والى الان وهو لا يحيل
الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة
والاختلاف والتباين بين الاجناس والانواع المختلفة
المتباينة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد
المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا
كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومما ثبت بالبرهان ان
اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع
فان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب

الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازا لاحاطة بالكل يعلم
واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم
الاعتراض الثاني هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان
يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان
هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهبتم من المعتزلة الى
ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند
اخرهم انه محل للحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا
حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث
فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه
لا يخلو عن التغير فاذا اعتقلتم قدما صغيرا فلا مانع لكم من هذا
الاعتقاد **فان قيل** انما احلنا ذلك لان العلم بالحادث
ذاته لا يخلو اما ان يحدث من جهة او من جهة غيره وباطل ان
يحدث منه فاننا بيننا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصيب
فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في
مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غير
فيكيف يكون غير موثرا فيه ومغيرا له حتى يتغير احواله على
سبيل التسخيرات والاضطراب من جهة غير **قلت** كل واحد من

القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر
من القديم حادث فقد ابطالناه في تلك المسئلة كيف عندكم
يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث بشرط
استحالة كونه اولا والا فلهذه الحوادث ليست لها اسباب
حادثة الى غير نهاية بل ينتهي بواسطة الحركة الدورية الى شيء
قديم هو نفس الفلك وحيوته فالنفس الفلكية قديمة والحركة
الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة تحدث وينقضي
وما بعد متجددا لمحالة فاذا الحوادث صادرة من القديم
عندكم ولكن اذا شابها احوال القديم شابها فيضان الحوادث
منه على الدوام كما شابها احوال الحركة لما ان كانت تصدر من
قديم متشابهة الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بان
يجوز صدور حادث من القديم اذا كانت تصدر على النسب
والدوام فليكن العلوم الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثاني
وهو صدور هذا العلم فيه من غير فنقول ولم يستحيل ذلك عندكم
وليس فيه الا ثلاثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه على
اصلكم والثاني كون الغير سببا للتغير الغير وهو ليس بمحال
عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون

مثل الشخص المتلون بازاء الحدة الباصرة سبب لانطباع
مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء
المشف بين الحدة والمبصر فاذا كان يكون حدث الحوادث
سببا لانطباع الصورة في الحدة وهو معنى الابصار فلم يستحيل
ان يكون حدث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان
القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشخص
المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فيمكن
ذات المبدء الاول عندكم مستعدا لقبول العلم وخرج من
القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القدر
فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان دعمتم ان ذلك مستحيل
في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل
الاقطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان
قطع التسلسل ممكن بقديم متغير والامر الثالث الذي يتضمنه
هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يشبه التسخير و
استيلاء الغير عليه فيقال ولم يستحل عندهم هذا وهوان
يكون هو سببا لحدث الحوادث بوسايط ثم يكون حدث
الحوادث سببا لحصول العلم له بها فانه هو السبب في تحصيل

59
العلم لنفسه ولكن بالوسايط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن
كذلك فانه لا يق باصلكم ان دعمتم ان ما يصدر من الله يصدر
على سبيل اللزوم والتبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا
يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه
فان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون
مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس تسخيرا فان كماله في ان يعلم
جميع الاشياء ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك
كالا لانا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك في حقه **مسئلة**
في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله بحركة
الدورية وقد قالوا ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتة
الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا
انما يتحرك بالارادة نحو اغراضنا تحريك النفس فكذا السموات
وان غرض السموات حركتها الدورية عبادة رب العالمين
على وجه شندكم ومذهبيهم في هذه المسئلة مما لا ينكر امكانه
ولا يدعى استحالة فان الله قادر على ان يخلق الحيوة في كل
جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان
الشكل المخصوص ليس شرطا للحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف

اشكالها مشتركة في قبول الحيوة ولكنها تدعي عجزهم عن معرفة ذلك
بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله او وحى وقياس العقل ليس يدرك عليه نعم لا يبعد
يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد ولكن انقول ما
اوردوه دليلا لا يصلح الا لفائدة ظن فاما ان يفيد قطعاً
فلا وخواهم فيه ان قالوا السماء متحرك وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان
الجسم متحرك لكونه جسماً لكان كل جسم متحرك فكل محرك فاما ان
يكون منبعثاً عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى
اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون
المحرك خارجاً ولكن تحرك على طريق القسرة كدفع الحجر الى
فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء
بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به
ونحن نسميه ارادياً ونفسانياً فصارت الحركة بهذه التقسيمات
الخاصة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية
واما ارادية واذ ابطال القسمان تعين الثالث ولا يمكن ان
يكون قسرياً لان المحرك القاسر اما جسم اخر يتحرك بالارادة او

بالقسر

بالقسر وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما اثبت في اجسام السما
متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في موضع حركته
قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال
انه يتحرك بالقسر والله هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه
لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق للزم ان يتحرك كل جسم
فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غير من الاجسام
وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع ولا
يمكن ان يقال ان الله يحركه بالارادة لان ارادته تناسب
الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص
لان مراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافاً فان
ذلك محال كما سبق في مسألة حدث العالم واذ اثبت ان
هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم
الاول وهو تقدير الحركة القسرية فيبقى ان يقال هي طبيعة و
هو غير ممكن لان الطبيعة مجردة هاقط لا يكون سبباً للحركة
لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان اخر فالمكان
الذي فيه الجسم ان كان ملايماً له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك
زق مملو من الهواء على وجه الماء واذ اغمر في الماء تحرك الى وجه

الماء فانه وجد المكان الملايم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان
نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملايم كما هرب من وسط الماء
الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان يكون طبيعة لان كل
وضع وان يفرض الهرب منه فهو عايد اليه والمهرب عنه
بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع ولذلك لا ينصرف الزق المملوء
من الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقراء على
الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهو الحركة
الارادية **الاعتراض** هو ان يقول نحن نقدر ثلاثة احتمالات
سوي مذهبكم لابرهان على بطلانها الاول ان نقرر حركة السماء
قهر الجسم اخر مريد للحركة يديرها على الدوام وذلك الجسم
الحرك لا يكون كرة ويكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولكم
ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي
ذكرناه ممكن وليس في دفعة الامر بالاستبعاد الثاني هو
ان يقال الحركة قسرية ومبداها ارادة الله فانا نقول حركة
الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا
القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى
استبعادهم ان الارادة لم اختصاصت به وسائر الاجسام شاركة

في الجسمية فقد بينا ان الارادة القدية من شأنها تخصيص
الشيء عن مثله فانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها
في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطب
والنقطة ولا نعدهم والقول الوجيز ان ما استبعدوه في
اختصاص الجسم يتعلق الارادة به من غير تميز بصفة بقلب
عليهم في تميز بتلك الصفة فانا نقول ولم يميز جسم السماء بتلك
الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا
اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره فان علل ذلك بصفة
اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل
الى غير نهاية فيضطرون بالاخيرة الى التحكم في الارادة وان
في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة عن امثاله
الثالث هو ان سلم ان السماء اختصاصت بصفة تلك الصفة
مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الحجر الى اسفل الا انه لا يشعر
به كالحجر قوه ان المطلوب بالطبع لا يكون مهرو باعنه بالطبع
قليل ليس لانه ليس به اما كن متفاضلة بالعدد عندهم بل الجسم
واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزو بالفعل ولا للحركة
جزو بالفعل وانما يتجزى بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان

ولا لله رب من المكان فممكن ان يخلق جسم في ذاته معنى تقضي حركة دورته
وتكون الحركة نفسها مقنض في ذلك المعنى لان مقنض المعنى طلب
المكان ثم يكون الحركة للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهو طلب
مكانا وهرب منه اذا كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان
مقنض الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة
اليه ونحن نقول لا بعد ان يكون الحركة نفس المقنض لا طلب
مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكره ان ظن انه
اغلب من احتمال اخر فلا يتبين قطعا انشفاء غير الحكم على
السماء بانه حيوان تحكم محض لا مستند له **مسئلة** في ابطال
ما ذكره من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع
لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهو لغرض
اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان
الفعل اولي به من الترك والا فلوا استوى الفعل والترك لما
تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضاء و
الحذر من السخط فان الله سقدس عن السخط والرضاء وان
اطلق هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكتفى بهما عن ارادة العقاب
وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب لطلب التقرب منه

السماء
السوط والرضاء
واما معناه ارادة
العقاب والثواب

تمت

المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب التقرب في الصفات فان الوجود
الاكمل وجوده وكل وجوده بالاضافة الى وجوده ناقص وللنقص
درجات وتفاوت والملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد
بالملائكة المقربين اي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا يستحيل
ولا يفتي ويعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا
من الملك في الصفات ازداد قربا من الله ومنتهى طبقة الادميين
التشبه بالملائكة واذ اثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه
يرجع الى طلب التقرب منه في الصفات وذلك الادمي بان يعلم
حقائق الاشياء بان يبقى بقاء مؤبدا على اكل احواله الممكنة له
فان البقاء على الكمال لا أقصى هو الله تعالى والملائكة المقربون
كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء
بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة
الى ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس
الحركة للسموات وفيها ما بالقوة وكما لا تها منقسمة الى ما هو بالفعل
كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة
في الوضع والابن وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن
ليس له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن

الملك
على
الملك

الملك
على
الملك

الملك
على
الملك

فلما لم يمكنها استيفاء احاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاء
 بالنوع فلا يزال يطلب وضعها بعد وضعها وينا بعد اثنائها ولا ينقطع
 قط هذا الامكان فلا ينقطع هذه الحركات وانما قصد التشبه
 بالمبدء الاول في نيل الكمال لا أقصى على حسب الامكان في
 حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله وقد حصل لها التشبه
 من وجهين احدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو
 المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركته من اخلا
 النسب في الشلثات الثلاث والمقارنة والمقابلة واختلاف
 الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحفلك
 القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس
 السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة الى الاستكمال بذاتها
الاعتراض على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن
 النزاع فيه ولكنها لا تطول به ونعود الى الغرض الذي عيتموه
 اخيرا ونبطله من وجهين احدهما ان طلب الاستكمال بالكوز في
 كل اين يمكن ان يكون له حماقة لا طاعة وما هذا الا كائنات
 لم يكن له شغل وقد كفي المونة في شهواته وحاجاته فقام وهو
 يبعد في البلد والبيت ويرجم انه يتقرب الى الله وانه يستكمل

بان يحصل لنفسه الكوز في كل مكان امكن وقد علم ان الكوز
 في الاماكن ممكن لو لم يست اقدد على الجمع بينهما بالعدد فاستبق
 بالنوع فان فيه استكما لا وتقر بافيسفه عقله فيه ومحل على
 الحماقة ويقال الانتقال من خير الى خير ومن مكان الى مكان
 ليس كما لا يعتد به او يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين
 هذا والثاني هو انا نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة
 المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت الكل الى
 جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس
 فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية
 فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات من
 الشلثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما
 ذكره من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن الممكن لها
 الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا يتحرك مرة من جانب ومرة
 من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان لا استيفاء كل ممكن
 كال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات
 لا يطلع عليها با مثال هذه الخيالات وانما يطلع عليه انبياءه
 واوليائه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك

عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها
وقال بعضهم لما كان استكمالها حصل بالحركة من أي جهة كانت وكان
انظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات
كان الداعي لها الى اصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة
الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين احدهما
ان ذلك ان لم يكن ان يخل فليقتض بان مقتضى طبيعة السكون
اختراز عن الحركة لا فاضة الخير والغير وهو التشبه بالله عز وجل
على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة بغيره ولكنه اختار
الحركة لا فاضة الخير فانه كان يتفجع به غيره وليس ثقل عليه
الحركة وليس تبعه فما المانع من هذا الخيال والثاني ان الحوادث
يستتعي على اختلاف النسب المتولد من اختلاف جهات الحركات
فليكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به
الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعين جهة واحدة و
هذه الاختلافات لا يستدعي الاصل الاختلاف فاما جهة
تعيينها فليس بواجب من نقيضها في هذا الغرض **مسئلة** في
ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزويات
الحادثات في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات

المراد من اللوح المحفوظ
نفوس السموات
عند العلامة

ون

وان انتقاش جزويات العالم فيها ايضا هي انتقاش المحفوظات
في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب
عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه الصبيان على اللوح لان
تلك الكتابة ليستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن
للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها
له ولا يمكن خطوط لانها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء
لانها على خطوط معدودة وقد زعموا ان الملائكة السماوية
هي نفوس السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي
العقول المجردة التي هي جواهر قارية بانفسها لا تتجزأ ولا تنقسم
في الاجسام وان هذه الصور الجزوية تفيض على النفوس السموات
منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهي مستفيدة
والمستفيد لا يكون اشرف من المفيد ولذلك عمر عن الاشرف
بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل القلم و
شبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة
يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس محالا اذ منتهاه
كون السماء حيوانا متحرك الغرض وهو ممكن اما هذه فيرجع الى
اثبات علم المخلوق بالجزويات التي لانهاية لها وهذا ربما يعقد

المراد من اللوح المحفوظ
نفوس السموات
عند العلامة

استحالته فطالبهم بالدليل عليه فانه يحكم في نفسه استدلالاً
بان قالوا ثبت ان الحركة القدسية ارادية والارادة تتبع المراد
المراد الكلي لا يتوجه اليه الارادة كلية والارادة الكلية لا
يصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزوي والارادة
الكلية نسبتها الى احاد الجزويات على تير واحد فلا يصدر
عنها سوى جزوي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك
بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية
لذلك الحركة فله لا محالة تصورات لتلك الحركات الجزئية بقوة
جسمانية اذا الجزويات لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل
ارادة فمن ضرورتها تصورات لذلك المراد اى علم به سواء كان
جزوياً او كلياً ومهما كان للفلك تصورات جزويات الحركات و
احاطة بها احاطة لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الار
في كون بعض جزاء طالعة وبعضها غاربة وبعضها في وسط
سماء قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم بما يلزم من اختلاف
النسب التي تجدد بالحركة من الثلث والتسديس والمقابلة و
المقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث
الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما

والملا

بواسطة واحدة واما بوساطة كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله
سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية
الابدية التي بعضها سبب للبعض فاذا الاسباب والمسببات في
تسلسلها ينتهي الى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات
متصور للوازمها ولوازمها الى اخر التسلسلة فهنا يطالع
على ما يحدث فان كل ما استحدث فحدثه واجب عن علته مما
تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع في المستقبل لاننا لا نعلم جميع
اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانما هما
علمنا ان النار تستلقي بالقطن مثلاً في وقت معين فنعلم احتراق
القطن ومهما علمنا ان شخصاً سيأكل فعلم انه سيشبع واذ علمنا
ان شخصاً سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز معطى بشيء
خفيف اذا مشى عليه الماشى بعثر رجله بالكنز وعرفه فيعلم انه
سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم
بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها واكثرها
حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب
حصل لجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثمها اختلاط
بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه

سبحه
الغنى

ونفوس السموات مطلقة عليها لاطلاعها على السبب الاول و
لوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا زعموا يرى النائم
في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ و
مطالعة ومهما اطلع على الشيء ربما بقي ذلك بعينه في حفظ
و ربما تسارعت القوة المتخيلة الى محالها فان من غريزتها محال
الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة او الانتقال منها الى
اضدادها فيمنحى المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال
في الحفظ فيحتاج الى تغيير ما يمثل الخيال الروح بشجر والزوجة تحت
والخادم ببعض اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بذكر
البرقان البرد سبب للسر اج الذي هو سبب الضياء وعلم
التعبير ينشعب عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس
مبذول اذ ليس ثمه حجاب ولكن في يقظتنا مشغولون بما يورده
الحواس فرقة الشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الخسيسة
صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر
به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبي ايضا يطلع على الغيب
بهذا الطريق ايضا الا ان القوة النفسية النبوية قد يقوى
قوة لاستغراقها الحواس الظاهرة فلا يرى هويته في يقظة ما يراه

غيره في المنام ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما رآه وربما بقي الشيء
بعينه في ذكره وربما بقي مثاله فينقصر مثل هذا الوحي الى التاويل كما
يفنقصر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكاينات ثابتة
في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام لكن
جفت القلم بما هو كائن الى يوم القيمة ومعناه هذا الذي ذكرناه
فهذا ما اردنا ان نوردته لتفهيم مذهبهم **والجواب** ان نقول
بم تنكرون على من يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل
الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله او بتعريف
ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا
دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان اهل الشرع لم يفهموا
من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك في الشرعيات بقي
التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما
لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا
تحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من الشرع لا من العقل و
اما ما ذكرتموه من الدليل العقلي ولا فبني على مقدمات كثيرة لسنا
نطول بابطالها ولكننا نزع في مقدمات ثلث منها المقدمة
الاولى قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة

وابطال دعواكم فيها المقدمة الثانية انه ان سلم ذلك مسامحة
 فقولكم انه نفقرا الى تصور جزوى للحركات الجزوية فغير مسلم
 بل ليس به جزو عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزى بالوهم
 ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء
 الايون الممكنة لها كما ذكرتم وكيفها التصور الكلي والارادة
 الكلية ويمثل للارادة الكلية والجزوية مثالا ليفهم غرضهم فاذا
 كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه الارادة الكلية
 لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزوية في جهة مخصوصة بمقدار
 مخصوص بل لايزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد
 تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور
 جزوى ارادة جزوية للحركة عن هيئة الى المحل الموصول اليه بالحركة
 فهنا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزوي وهو
 مسلم في الجمع لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة
 غير متعينة فينفق بعيد من مكان عن مكان وجهة عن جهة الى
 ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان
 الكرة انما تحرك على نفسها في حيزها لا بما وزها والحركة مرادة
 وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كوى الحجر

الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط
 المستقيم الذي هو عمود على الارض فعين الخط المستقيم فلم ينفق
 فيه الى مجرد سلب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز
 مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه
 فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية للحركة ولا ينفق
 الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها المقدمة الثالثة وهي
 التحكم البعد جدا قوهم انه اذا تصور الحركات الجزوية تصورا ايضا
 توابعها ولوازمها وهذا هو من محض كقول القائل ان الانسان
 اذا تحرك وعرف حركة ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركة موازاة و
 مجاورة وهو نسبتها الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه اذا
 اذا مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها طله و
 المواضع التي لا يقع وما حصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع
 في تلك المواضع وما حصل من الانضغاط لاجزاء الارض
 تحت قدمه وما حصل من الفرق فيها وما حصل في اخلاطه في
 الباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من
 اجزائه الى العرق وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره
 من بدنه مما الحركة علته فيه او شرط او مهية او معد وهو هو

لا يقبله عاقل ولا يعتبه اجاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على
انا نقول هذه الجزويات المفصلة المعلومة لنفس الفلك
هي الموجودة في الحال او تنضاف اليها ما يتوقع كونها في المستقبل
فان قصرتم على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع
الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في
الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه حكم بان من
عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرف جميع اسباب
الاشياء لعرف جميع الحوادث المستقبلية واسباب جميع الحوادث
حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب
اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا اعدى الى المستقبل لم يكن
له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزويات في الاستقبال الى غير نهاية
وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم خرق
مفصلة لانه لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ومن لا يشهد لعقله
باستحالة ذلك فليأيس من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله
فليس يعلق علم الله بالانفاق بمعلومة على نحو تعلق العلوم التي
في المخلوقات بل مما دار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان
كان من قبل نفس الانسان فانه يشارك في كونه مدركا للجزويات

واسطة

بواسطة فان لم يلحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيل
ان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم
القطع بما قطعوا به **فان قيل** حق النفس الانسانية في
جوهرها ان يدرك ايضا جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج
الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والام و
بالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا قبلت النفس
الانسانية على شيء واحد شغله عن غيره واما النفوس الفلكية
فبرية عن هذه الصفات لا تغتر بها شاغل ولا يستغرقها ممت
الم واحساس فعرفت جميع الاشياء **قلت** وبم عرفتم انها لا
شاغل لها وهلاك كانت عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا
لها وشاغلها عن تصور الجزويات المفصلة وما الذي يحيل
تقدير مانع اخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة
ومن اين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا
وفي العقلاء شوغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا يعتقدونها شاغلا وما نعا من اين
يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما
اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهى **اما الملقبة**

٨٩
الطبيعات فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها ليعرف ان
الشرع ليس يقضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرنا
وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول
نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير
وما يلحق الحركة وتبعها من الزمان والمكان والحلاء ويشتمل
عليه كتاب سمع اليكان الثاني يعرف احوال اقسام ان كان العالم
التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة و
طبائعها وعلل استحقاق كل واحد منها موضعاً متعيناً ويشتمل
عليه كتاب السماء والعالم الثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد
والتولد والتوالد والنشوء والبلو والاستحالة وتوكيفه سبعة
الانواع على فساد الاجساد بالحركتين السماويتين الشرقية و
الغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد الرابع في احوال
التي تعرض للعناصر الاربعة من الامزجات التي منها يحدث
الاثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة
وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل الخامس في الجواهر
المعدنية السادس في احكام النبات السابع في الحيوانات وتوحيدها
كتاب طبائع الحيوانات الثامن في النفس الحيوانية والقوى الداركة

وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر روحاني
يستحيل عليه الفناء اما فروعها فستبعة الاول الطب و
مقصوده معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة
والمرض واسبابهما وما لا يلزم اليه دفع المرض ومحافظة الصحة
الثاني احكام النجوم وهو تخمين في الاستدلال من اشكال
الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك و
المواليد والسنين الثالث علم الفراسة وهو استدلال من
الخلق على الاخلاق الرابع التعبير وهو استدلال من المتخيلا
الحلية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخيالته القوق
المتخيلة بمثابة غير الخامس علم الطلسمات وهو تاليف القوى
السماوية بقوى بعض الاجرام الارضية لياتلف من ذلك
قوة بفعل فعلا غريباً في العالم الارضي السادس علم النيرنج
وهو مزج قوى الجواهر الارضية لحدث منه امور غريبة السابع
علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية لتوصل
الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الجمل وليس يلزم مخالفتهم
شرعاً في شيء من هذه العلوم وانما يخالفهم من جملة هذه العلوم
في اربع مسائل الاولى حكمهم بان هذا الاقتران المشاهدين في

الوجودين الاسباب والمسببات اقتران لازم بالضرورة فليس في
 المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب
 دون السبب واثار هذه الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات الثابتة
 في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قارية بانفسها ليست منطبعة
 في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع
 التدبير والافهوقايم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف
 بالبرهان العقلي الثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العلم
 بل هي اذا وجدت هي ابدية سرمدية لا تتصور فناؤها الرابعة
 قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما لازم النزاع
 في الاولى من حيث انه يمتنع عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة
 من قلب العصاء ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل
 مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك و
 اولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت
 الجاهل بحياة العلم واولوا تلقف العصاء شجر التمرة على ابطال
 المحجة الالهية الظاهرة على يد موسى صلوات الله عليه وشبهات
 المنكرين واما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا انه لم يتوار
 ولم يثبت الفلاسفة المعجزات الخارقة للعادات الا في ثلاثة

امور احدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت
 وقويت ولم يستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على ما في
 اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزويات الكائنة في
 المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء ولسائر الناس في النوم
 فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة الثانية خاصية في القوة
 العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة
 الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا ذكر له المدلول
 بنبه للدليل واذا ذكر له الدليل بنبه للمدلول من نفسه وبالحجة
 اذا خطر له الحد الاوسط بنبه للنتيجة واذا احضر في ذهنه
 حدى النتيجة خطر به الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة
 والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من
 يتنبه باذن نبيه ومنهم من لا يدرك معنى التنبه الا بتعب
 كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقض الى من لا حدث له اصلا
 حتى لا يتنبه لفهم المعقولات مع التنبه جاز ان ينتهي طرف
 القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او لاكثرها وفي اسرع
 الاوقات واقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالبات و
 بعضها وفي الكيفية حتى تفاوت في السرعة والقرب قرب نفس

مقدسة صافية يستمر حسنة في جميع المعقولات وفي أسرع
الآوقات فهو نفس النبي الذي له معجزة من القوم النظرية ولا يحتاج
في المعقولات إلى علم بل كان من نفسه وهو الذي وصف بأنه يكاد
زيتها يضيء ولم يمسسه نار نور على نور الثالثة القوم النفسانية
العملية قد ينتهي إلى حد يتأثر بها الطبيعية وتتغير لها ومثاله
أن النفس منا إذا توتم شيئا خدمته الأعضاء والقوى التي
فيها تحركت إلى الجهة المخيلة المطلوبة حتى إذا توتم شيئا طيب
المذاق تحلت اشتداده وانتهت القوة الملعية فيأمنه
باللعب من معادنها وإذا تصور الوقاع انتهت القوة
فنشرت الآلة بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرفة على
حايطين اشتد توتره للسقوط فافعل الجسم توتره وسقط
ولو كان ذلك على الأرض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لأن
الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس و
تختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها فلا بعد
بلغ قوة نفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لأن نفسه
ليست من طبيعة في بدنه إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تديين
خلق له ذلك في جلته فإذا جاز أن يطيعه اجسام بدنه لم يمنع

الاجسام

أن يطيعه غير فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم
صاعقة أو تزلزل أرض ليخسف يقوم وذلك موقف حصوله على
حدوث بهمة أو سخونة أو حركة في الهواء فحدث من نفسه تلك
السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب
طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكنه إنما حصل ذلك في هواء
مستعد للقبول ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيوانا أو ينفلق
القمر الذي لا يقبل الانحراق فهذا مذهبه في المعجزات ونحو لا ينكر
شيئا مما ذكره وإن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما تنكر اقتضاهم
عليه ومنعهم قلب الأعضاء تعبانا وإحياء الموتى وغيره فلزم
الحوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولا ما رآه وهو نص
ما اطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء فلنحضر في المقصود
مسئلة الاقتران بين ما يعتقد سببا في العادة وبين ما يعتقد
سببا ليس ضروريا عندنا بل كل شئ ليس هذا ذاك ولا ذاك
هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي
الآخر فليس من ضروري وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضروري
عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرق والشرب والشبع والاكل
والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز

الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال
 المسهل وهم جرا الى كل المشاهدات التي هي من المقترنات في
 الطب والنجوم والصناعات والحرفون اقترانها لما سبق
 من تقدير الله يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه
 قابل للفرق بل في المقدور خلق الشيع دون الاكل وخلق الموت
 دون جحر الرقبة وادامة الحيوة مع جز الرقبة وهم سخر الى جميع
 المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة و
 النظر في هذه الامور الخارجية عن الحصر بطول فلبين مثال
 واحد وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار فانما يجوز
 وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب
 القطن رماد دون ملاقات النار وهم ينكرون جواز و
 للكلام في المسئلة ثلث مقامات المقام الاول ان يدعى
 الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل الطبع
 لا بالاختيار فلا يمكن الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل
 قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق يخلق السواد في
 القطن والفرق في اجزائه له وجعله حرا قار وما داهو الله اما
 بواسطة الملائكة او بغير واسطة فاما النار فهي جاد لا فاعل

لها فما الدليل على انه الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهد حصول
 الاحتراق عند ملاقات النار والمشاهد يدل على الحصول عند
 ولا يدل على الحصول به وانه لا علة سواء اذلا خلافا في ان
 انسلال الروح والقوى المدركة والحركة في نطفة الحيوانات
 ليس يتولد عن الطبايع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة
 واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بابداع النطفة في الرحم و
 لا هو فاعل حيوته وسمعه وبصره وسائر المعاني التي هي فيه و
 معلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها
 من جهة الاول اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة الملائكة
 الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة
 القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند
 الشيء لا يدل على انه موجود به بل بين هذا بمثال وهو ان الاكمة
 لو كان في عينه غشاوة ولم يستع من الناس الفرق بين الليل
 والنهار ولو انكشف الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه
 فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصورة الالوان
 فاعلة فتح البصر وانه مما كان يصير سيما ومفتوحا والحجاب
 مرتفعا والشخص المقابل متلوفا فيلزم لاحاله ان يصير ولا

يعقل ان لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واطلم الهواء علم ان نور الشمس
 هو السبب في انطباع الالوان في بصره فمن اين يا من الخصم ان
 يكون في المبادى للوجود علل واسباب يفيض منها هذه الحوادث
 عند حصول ملاقاتها الا انها ثابتة لا تتعدى ولا هي اجسام
 متحركة فيغيب ولو ان قدمت او غابت لادركا التفرقة وفهمنا
 ان ثمة سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج عنه على قياس
 اصلهم وهذا اتفق محققهم على ان هذه الاعراض والحوادث
 التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند
 اختلاف سببها انما يفيض من عند اهاب الصور وهو ملك
 او ملائكة حتى قالوا انطباع صور الالوان في العين يحصل
 جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحديقة السليمة و
 الجسم المتلون معدات ومهيئة لقبول المحل هذه الصور طردوا
 هذا في كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعل
 للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبغ والدواء هو الفاعل للصحة
 الى غير ذلك من الاسباب **المقام الثاني** مع من سلم
 ان هذه الحوادث يفيض من مبادى الحوادث ولو كان الاستعداد
 لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان

ينزل

تيك المبادى ايضا يصدر الاشياء عنها بالزعم والطبع لا
 على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما
 افرقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم
 الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى تستضيء به موضع اخر
 والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء
 يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصا
 وبعضها يتسود كوجه والميداء واحلوا لاثار مختلفة لاختلاف
 الاستعدادات في المحل وكذلك المبادى الوجود قياضة بما هي
 صادرة منها لا يمنع عندها ولا يخل وانما التقصير من القوابل
 فاذا كان كذلك فمما فرضنا النار بصفته وفرضنا قطبين
 متماثلين لاقيا النار على قشرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق
 احدهما دون الآخر وليس له اختيار وعن هذا المعنى انكروا
 وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء
 النار نادا وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار
 وذلك بخروجه عن كونه نارا او بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا
 لو شئنا لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن **والجواب**
 له مسلكان الاول ان نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل

بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا عن ابطال
 دعويهم في ذلك في مسألة حدث العالم واذا ثبت ان الفاعل
 يخلق الاختراق بارادته عند ملاقاته القطنة النار امكن في
 العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة **فان قيل** فهذا يجر
 الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لرفع المسببات
 عن اسبابها واضيف الى ارادة مخترها ولم يكن للارادة ايضا
 منهج مخصوص متعين بل امكن تقسّمه وتنوعه فليجوز كل واحد
 منا ان يكون بين يديه سباع ضاربة ونيران مشتعلة وجمال
 راقصة واعدا مستعدة بالاستحبة وهو لا يراها لان الله
 ليس يخلق الرقبة له ومن وضع كبا في بيته فليجوز ان يكون قد
 انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا وانقلب
 حيوانا او لوترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك
 الرّماد فليجوز انقلابه مسكاً وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً
 واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت
 الان وانما القدر الذي علمه اني تركت في البيت كلباً ولعله
 الان فرس وقد لطم بيت الكتب يوله وروثه او اني تركت في
 البيت جرة من الماء ولعلها انقلب شجرة تفاح فان الله قادر على

كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من النطقة ولا من ضرورة
 الشجر ان يخلق من البذر بل ليس من ضرورة ان يخلق من شيء فلعلمه
 خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يرم
 الا الان وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون
 بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذاك الانسان
 فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد
 وهذا في يتسع المحال في تصويره وهذا القدر كافيه **والجواب**
 ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم
 بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور
 التي اوردتموها فان الله تعالى خلق النار علما بان هذه الممكنا
 لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة بجوز ان يقع
 ويجوز ان لا يقع واستمرار العادة بهامرة بعد اخرى ترسخ في
 اذهاننا جربا منها على وفق العادة الماضية ترسخا لا ينفك عنه
 بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكرها ان فلانا
 لا يقدم من سفره غدا وقلوبه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك
 الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب في امور الامور
 ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تقوى

نفسه وحده حيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعتقوا
بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع فان خرق الله
العادة بايقاعها في زمان خرق العادات فيها استلب هذه
العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من يكون الشيء
ممكنا في مقدرات الله ويكون قد جرى في سابق علمه انه
لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس
بفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الا تشنيع محض
المسلك الثاني وفيه اخلاص من هذه التشنيعات
وهو ان سلم ان النار خلقت خلقا اذ لاها قطنان تماثلتا
احرقتهما ولم يفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكل ما مع هذا
يجوز ان يلقي نية في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار او بتغير
صفة النية فحدث من الله او من الملائكة صفة في النار بقصر
سخنيتها على جسمها بحيث لا يتعداها فيبقى معها سخنيتها ويكون
على صوت النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخنيتها واثرها او
محدث في بدن الشخص صفة ولا محرجه عن كونه كجا وعظما فرفع
اثر النار فانزى من بطن نفسه بالطلوع ثم يقعد في تنور موقد
ولا يثار فيه والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشمال

القدرة

القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار او في البدن
منع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلوع واثم في مقدرات
الله تعالى غرايب عجايب ونحن لانشاهد جميعها فلم ينبغ ان
ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الموتى وقلب
العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء
فالتراب يسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند
اكل الحيوان دما ثم الدم مستحيل نباتا ثم المني ينصب في الرحم
فيخلق حيوانا وهذا حكم العادة واقع في زمان متطاوول فلم
يحيل الخصم ان يكون في مقدرات الله تعالى ان يدير المادة
في هذا الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت
اقرب فلا ضبط للاقل فستعجل هذه القوى في عملها ويحصل
به ما هو معجزة النبي **فان قيل** وهذا يصدر من نفس النبي
او من مبداء اخر من المبادي عند ابراح النبي **قلت** وما
سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض
بقوة نفس النبي يحصل منه او من مبداء اخر فقولنا في هذا
كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله امنا
بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها

انصارقهم النبي اليه ويقين نظام الخيرة في ظهوره ولا استمرار نظام
الشرع فيكون ذلك من حاجة الوجود ويكون الشيء في نفسه
ممكنا والمبدء به سبحانه جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجح
الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه ولا يصير الخير متعينا فيه
الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لا فاضته الخير وهذا
كله لا يلق بمساق كلامهم ولازم لهم مما فتحوا باب الاختصاص
للنبي بخاصيته بخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص
لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر
نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة
الحوان الا النطفة وانما يفيض القوى الحيوانية عليها من
الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم تخلق قط
من نطفة الانسان الا الانسان ومن نطفة الفرس لا فرس
حيث ان حصوله من الفرس واجب ترجيحاً لمناسبة صورة
الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا
الطريق وكذلك لم ينبت من الشعيرة قط حنطة ولا من بذرة
الكثيرى تفاح ثم راينا اجناسا من الحيوانات يتولد من التراب
ولا يتولد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا

كالفا

كالفار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب وتختلف
استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في
القوى البشرية الاطلاع عليها اذ ليس يفيض الصور عند
من الملائكة بالتشهي ولا جزا فابل لا يفيض على كل محل الا ما
تعين قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات عند
مختلفة ومبادئها عند سم امتزاجات الكواكب واختلاف
نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد انفتح من هذا ان مباد
الاستعدادات فيها غرايب عجايب حتى توصل ارباب
الطليسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى
منج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا
من هذه الارضية وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوابع
واحد ثوابها امورا غريبة في العالم فرمادفعوا العقرب
الحية عن البلد والبوق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف
من علم الطليسمات فاذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعداد
ولم تقف على كمها ولم تكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين يعلم
استحالة حصول استعداد في بعض الاجسام للاستحالة في
الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صور ما كان يستعد

الحادث علما ولا يدرك به محله شيئا محال فهذا وجه الاستحالة و
 اما قلب الاجناس فقد قال بعضهم بمذهب المتكلمين بانه مقدور
 كله لله تعالى فيقول تصير الشيء شيئا اخر غير معقول لان السواد
 اذا انقلب قلده مثلا فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم
 يتقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة
 فلم يتقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة
 معدومة فلم يتقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم
 مينا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلقت صورة وليست
 صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت
 وظهر مادة قاية تعاقبت عليها الصورتان واذا قلنا انقلب
 الماء هواء بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية
 خلقت هذه الصورة وليست صورة اخرى فالمادة مشتركة
 والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا و
 التراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين
 السواد والقدرة ولا بين ساير الاجناس مادة مشتركة فكان
 هذا محال من هذا الوجه واما تحريك الله يد المييت ونصبه على
 صورة حتى يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة

استدلوا
 بالاجناس
 في
 هذه
 المسئلة

فليس

فليس مستحيل في نفسه مما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما
 هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه وقولكم تبطل به دلالة احكام
 الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الان هو الله
 وهو المحكم وهو عالم به واما قولكم انه لا يبقى فرق بين العيشة
 والحركة المختارة فيقولوا انما دركنا ذلك من انفسنا لا ناشاهدا
 من انفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبثنا عن ذلك الفاد
 بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في
 حالة والاخرى في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها
 في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما اذا نظرنا
 الى غيرنا وراينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بتقديره
 فهذه علوم يخلقها الله بحجاري العادات يعرف بها وجود احد
 قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق
مسئلة في يحجزهم عن اقامة الدليل العقلي على ان النفس
 الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتجزأ وليس بجسم ولا هو
 منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما
 ان الله عز وجل ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك
 الملائكة عندهم والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في

القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية ينقسم عند قسم
 قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة فالظاهرة
 هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى
 واما الباطنة فثلاثة احدها القوة الخيالية في مقدم الدماغ
 وداء القوة الباصرة وفيه يبقى صور الاشياء المرئية بعد تعويض
 العين بل ينطبع فيها ما توردده الحواس الخمس فجمع فيه ويسمى
 الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الابيض لم
 يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لا يدرك حلاوته مالم
 يذوق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى محكم بان هذا الابيض هو
 الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران اعني
 اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما بوجود الاخر
 الثانية القوة الوجدانية وهي التي يدرك المعاني وكان القوة
 الاولى تدرك الصور والمراد من الصور ما لا بد لوجوده من
 مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن
 قد عرض له ان يكون في الجسم كالعداوة والموافقة فان المشاة
 تدرك من الذيب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا في
 جسم ويدرك ايضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام

ولونها ثم يدرك موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب من الذيب
 وبعد ما خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها ان
 يكون في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد عرض لها ان
 يكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثالثة
 وهذا حله التجويف الاخير من الدماغ اما الثالثة فهي القوة التي
 تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها ان
 تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركيب المعاني على
 الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ
 المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل فرسا يطير وشخصا
 راسه راس الانسان وبدنه بدن الفرس الى غير ذلك من
 التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى ان يلحق هذه القوة
 بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت موضع
 هذه القوى بصناعة الطب فان الافة اذا نزلت بهذه التجويفا
 اختلفت هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي ينطبع فيها صور
 المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى يبقى بعد
 القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء
 يقبل ولا يحفظ والسمع يقبل برطوبة ويحفظ بيبوستة بخلاف

الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فسمي هذه
قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهم وتحفظها قوة سمي
ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها
المتخيلة خمسة كانت الظاهرة خمسة واما القوى المحركة
فينقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والمحركة على معنى
انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على معنى انها باعثة هي القوة النزوعية
الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في القوة الخيالية التي ذكرناها
صورة مطلوب او مهرب عنه تبعث القوة المحركة الفاعلة على
التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية ومي قوة تبعث
على تحريك يقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة
طلباً للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك
بدفع به الشئ المتخيل ضاراً او مفسداً طلباً للغلبة وبهذه القوة
تم الاجماع التام على الفعل المسمى ارادة فاما القوة المحركة على
انها فاعلة هي قوة تتبع في الاعصاب والفضلات من شأنها
ان تشنج الفضلات فنجذب لوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
الى جهة الموضع الذي فيه القوة او يرحبها ويمدها طولاً فتصيب
الوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه القوى النفس الحساسة

على طريق الاجمال وترك التفصيل فاما النفس العاقلة
الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة
لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبته اليه فلها
قوتان قوة عاملة وقوة عاملة وقد يسمي كل واحد عقلاً ولكن
باشتراك الاسم فالعاملة قوة مي مبداء محرك لبدن الانسان
الى الصناعات المرتبة الانسانية المستندبة ترتيبها بالرقية
الخاصة بالانسان واما العاملة فهي التي تسمى النظرية وهي
قوة من شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة
والمكان والجهات وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون
احوالاً امرية ووجوهاً اخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة
فاذا للنفس قوتان بالقياس الى جنتين القوة النظرية بالقياس
الى جنبة الملائكة اذ بها تاخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي
ان يكون هذه القوة داية القبول من جهة فوق والقوة العملية
بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتديره واصلاح الاخلاق
وهذه القوة ينبغي ان يتسلط على ساير القوى البدنية وان
يكون ساير القوى متادية بتاثيرها مقهورة دونها حتى لا
ينفعل ولا يتاثر هي عنها بل يفعل تلك القوى عنها للملاحة

في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية سمي ذليل
بل يكون هي الغالبة ليحصل للنفس بتبها هيئات سمي فضائل
فهذا ايجاز ما فصلت من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا
بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها
في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما يجب ان كان في الشرع فانها
امور مشاهدة اجري الله العادة بها وانما نريد ان نعترض الان
على دعواهم معرفة كون النفس جوهر اقاوما بنفسه براهين العقل
ولسنا نعترض اعتراض من بعد ذلك من قدرة الله او يرى ان
الشرع ورد بنقيضه بل ربما نيت في تفصيل الحشر والنشر ان
الشرع مصدق له ولكننا نكر دعواهم دالة مجردة العقل عليه و
الاستغناء عن الشرع فيه فطال بهم بالادلة ولم فيه براهين
كثيرة بزعمهم الاول قولهم ان العلوم العقلية تخل في النفس الانسانية
وهي محصورة وفيها احاد لا ينقسم فلا بد وان يكون محله ايضا
لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل ان محله شيء لا ينقسم ويمكن ايراد
هذا على شرط المنطق باسكاله ولكن اقرب ان يقال ان كان محل
العلم جسما منقسما فالعلم المحال فيه ايضا منقسم لكن العلم المحال
غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا قياس شرطي استثنى فيه نقيض

التالي فنتج نقيض المقدم بالا اتفاق فلا نطرح صحة شكل القياس
ولا ايضا في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال في منقسم
لا محالة بفرض القسمة في محله وهو اولي ولا يمكن التشكك فيه و
التالي قولنا ان العلم الواحد محل في الادمى وهو لا ينقسم لانه لو
انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على اجزاء
لا محالة لا ينقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض
زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها **والاعراض**
على مقامين المقام الاول ان يقال ان تنكرون على من يقول محل العلم
جوهر فرد متجز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا
يبقى بعد الاستبعاد وهو انه كيف حل العلوم كلها في جوهر فرد و
يكون جميع الجواهر المطبقة بها مجاورة والاستبعاد لا جز فيه اذ
يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف يكون النفس شيئا واحدا لا
تجز ولا يشارك اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا
متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا اننا لا نؤثر هذا المقام فان
القول في المسئلة الجزئية الذي لا يتجزى طويل ولم فيها ادلة هندسية
يطول الكلام عليها ومن حملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هلا يلا
احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الاخر او غير فان كان عينه فهو

محال اذ يلزم منه ملاقي الطرفين فان ملاقي المادية ملاقي وان
كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه
شبهة يطول حلها وناغية عن الخوض فيها فلنعُد الى مقام آخر
المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم
فينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من
الشاة من عداوة الذيب فانها في حكم شيء واحد لا تتصور تقسيمه
اذ ليس للعداوة بعض حتى بقدر ادراك بعضه وزوال بعضه
وقد حصل ادراكه في قوة جسمانية عندهم فان نفس البهائم
منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان
امكنهم ان يتكلموا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس
الخمسة بالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم
تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في
مادة **فان قيل** الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة
عن المادة بل تدرك عداوة الذيب المعين المشخص مقرونا بشخص
وهيكلة والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد ولا شاة
قلت الشاة قد ادركت لون الذيب وشكله ثم عداوته فان
كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل وينقسم بانقسام

من البهائم
لاستعمل
في الحق

على

محل البصر والعداوة بما اذا تدركها فاني ادركت بحس فليتنقسم ^{ولست}
شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه هو
ادراك لبعض العداوة وكيف يكون لها بعض او كل قسم ادراك
لكل العداوة فيكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في
كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم
فلا بد من الحل **فان قيل** هذه مناقضة في المعقولات و
المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدر واعلى الشك في المقد ^{متبين}
وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوفاً ^{منقسم}
لم يمكنكم الشك في النتيجة **والجواب** ان هذا الكتاب صنفناه
الا لبيان التهاوت والناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل
اذا انقضض به احد الامرين اما ما ذكرتموه في النفس الناطقة
او ما ذكرتموه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة بين انهم
غفلوا عن موضع تلبس في القياس ولعل موضع الالتباس
قوله ان العلم ينطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم
اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله في لفظ
الانطباع اذ يمكن ان لا يكون سببه العلم الى محله كنسبه اللون
الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنشتر

في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر
 وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته
 اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجه نسبة الاوصاف
 الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلوم التفاصيل
 لنا علما شق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم
 غير موثوق به وعلى الجملة لا تنكر ان ما ذكره مما تقوى الظن و
 يغلبه وانما تنكر كونه معلوما يقينيا علما لا يجوز الغلط فيه
 ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه **دليل ثبات**
 قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد
 عن المواد منطبعاً في المادة انطباع الاعراض في الجواهر
 الجسمانية لنم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق
 وان لم يكن منطبعاً فيه ولا منبسطاً عليه واستشكر لفظ
 الانطباع فعد الى عبارة اخرى فنقول هل للعلم نسبة الى
 العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه اذا انقطعت النسبة عنه
 فكونه عالما به لم يصادق من كون غير عالما به وان كانت له
 نسبة فلا يحل عن ثلثه اقتساما اما ان يكون النسبة لكل جزء من
 اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء المحل دون البعض ولا يكون

لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لانسبة لواحد من الاجزاء
 اليه فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من
 الميانيات مبين وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا
 نسبة له ليس هو من معناه في شيء وليس كلاما فيه وباطل ان
 يقال لكل جزء مفروض النسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة
 الى ذات العلم باسمه فمعلوم كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء
 من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها
 بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى غير النسبة التي للجزء
 الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسمة في المعنى وقد بينا
 ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان
 نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر
 فانقسام ذات العلم بهذا اظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان
 المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا يكون الا امثلة لصور
 جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك
 في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من
 الالة الجسمانية **والاعتراض** على هذا ما سبق فان تبديل
 لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فما ينطبع من

القوق الوهمية للشاة من عداوة الذيب كما ذكره فإنه ادراك
 لاحالة وله نسبة اليه ويلزم من ذلك النسبة ما ذكره فان
 العداوة ليست امراً مقدراً له كمية مقدارية حتى ينطبع مثاها
 في جسم مقدور وينتسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذيب
 مقدراً لا يكفي فان الشاة ادركت شيئاً سوى شكله وهو
 المخالفة والمضادة والعداوة والزيادة على الشكل من العداوة
 وليست لها مقدار وقد ادركت بجسم مقدور فهذه الصورة مشككة في
 هذا البرهان كما في الاول **فان قال** هل ادفعتم هذه
 البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر متغير لا يتجزى وهو
 الجزء الفرد **قلت** لان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور
 هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه
 يلزم ان تكون القدرة والارادة في ذلك الجزء فان للانسان
 فعلاً ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا ايضا يتصور
 الارادة الا بعلم وقدرة وتري الكتابة في اليد والاصابع والعلم
 بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادته في اليد فانه
 قد يريها بعد شكل اليد ويتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة
دليل ثالث قوهم لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العالم

ذلك الجزء دون ساير اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم
 والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص
 وهذا هو سقانه يسمى مبصراً وسامعاً وذايقاً وكذا البهيمية
 بوصف به وذلك لا يدرك على ان ادراك المحسوسات ليست
 بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو
 في جزء من جملة بغداد لانه في جملتها ولكن يضاف الى الجملة
دليل رابع قالوا ان كان العلم محل جزء من القلب او
 الدماغ مثلاً فالجهل ضده فينبغي ان يجوز ان يكون قیامة تجزئة
 اخر من القلب والدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة
 عالماً وجاهلاً بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل
 الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضد
 فيه فانه لو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم
 ببعضه لان الشيء في محل لا يصادف ضده في محل اخر كما يجتمع
 البلق في فرس واحد والسواد والبياض في العين الواحدة
 ولكن في محلين ولا يلزم هذان في الحواس فانه لا ضد لادراكاتها
 ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود
 والعدم فلا جرم بقول يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن

ولا يدرك بساير بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا
قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام بجميع البدن
اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فالعالم هو المحل الذي
قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة فبالجملة كما يقال هو في
بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان
بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت لليد والرجل بل يختص
بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر
على محال العلل ولا تخلص عن هذا قول القائل ان المحل المنتهي
لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضاد ان عليه فان
عندكم ان كل جسم فيه حيوة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا
سوى الحيوة شرطاً اخرى وساير اجزاء البدن عندكم في قبول
العلم على طريقة واحدة **الاعتراض** ان هذا ينقلب عليكم في
الشهوات والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم
والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان نفر عما
يشتهى اليه فجمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق
في محل والنفرة في محل اخر وذلك لا يدرك على انها لا يحل الاجسام
وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على الآلات

مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان
جميعاً واذا الحدث الرابطة اشكال الاضافات المتناقضة بالنسبة
اليه وهذا لا يدرك على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم
دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول باله
جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه
فالمقدم محال **قلت** نسلم ان استثناء نقيض التالى ينتج
نقيض المقدم ولكن اذا ثبت الزعم بين التالى والمقدم بل
نقول من سلم الزعم التالى وما الدليل عليه **فان قيل** الدليل
عليه ان الابصار لما كان مجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار
فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا ساير الحواس فان كان
العقل ايضا لا يدرك الاجسام فلم يدرك نفسه والعقل كما يعقل
غيره يعقل نفسه فان الواحد متما كما يعقل غيره يعقل نفسه و
يعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه **قلت** ما ذكرتموه ^{سيد} فانه
من وجهين احدهما ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه
فيكون ابصارا لغيره ولنفسه كما يكون العالم الواحد عالما
بغيره وعالما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك
اذ خرم العادات عندنا جازي والثاني وهو اقوى انا ان سلنا

هذا في الحواس ولكن لم قلتم اذا امتنع ذلك في بعض الحواس تمتنع
 في بعض واي بعد في ان يفرق حكم الحواس في وجه الادراك
 مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس في
 ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالة اللمسة
 وكذا الذوق ونحوه البصر فانه يشترط فيه الانفصال
 حتى لو اطبق اجفانه لم يزلون الجفن لانه لم يبعد عنه وهذا
 الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم ولا يبعد
 يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ونحوه سائر هاته
 انها يدرك نفسها **دليل ثامن** قالوا لو كان العقل يدرك
 بالة جسمانية كالابصار لما ادرك الله كسائر الحواس ولكنه
 يدرك الدماغ والقلب وما يدعي انه الله فدل انه ليس بالة
 ولا محلا والاما ادركه **الاعتراض** على هذا كما لا اعتراض
 على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله و
 لكنه حواله على العادة او نقول لم يستحيل ان يفرق الحواس
 في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق
 ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو
 محله ولم يلزم ان يحكم من خبري معين على كل مرسل ومما عرف

بطلانه بالاتفاق وذكر في المنطق ان يحكم بسبب خبري
 او خبريات كثيرة على كل حتى مثله بما اذا قال الانسان ان
 كل حيوان فانه يحرك عند الموضع فكله الاستقلال لانا استقرنا
 الحيوانات كلها فرائها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن
 التمساح فانه يحرك فكله الاعلى وهؤلاء لم يستقرروا الا
 الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم تحكموا على الكل
 به فعمل للعقل خاصة اخرى مجرى من سائر الحواس مجرى
 التمساح من سائر الحيوانات فيكون اذا الحواس مع كونها
 جسمانية منقسمة الى ما يدرك محلا والى ما لا يدرك كما
 انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مما سده كالابصار والى
 ما لا يدرك الا باتصال كالذوق واللمس فما ذكره ايضا
 ان اوردت ظنا فلا يورث يقينا موثقا به **فان قيل** لستنا
 نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان و
 نقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس الانسان لكان
 لا نعرب عنه ادراكهما حتى لا يخلو عن ان يعلقهما جميعا كما ان
 لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدا لا يغرب ذاته في غيره بل يكون
 متبينا لنفسه في نفسه ايدا والانسان مالم يسمع حديث

القلب والدماغ ولم يشاهد بالتشريح من انسان اخر لا يدرك
ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالاً في جسم فينبغي ان يعقل
ذلك الجسم ابداً او لا يدركهما ابداً وليس واحد من الامرين
يصح بل يعقل حاله ولا يعقل حاله وهذا التحقق وهوان
الادراك الحال في محل انما يدرك المحل النسبية له الى المحل ولا
يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه
ابداً فان كانت هذه النسبة لا يكفي فينبغي ان لا يدرك ابداً
اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما ان كان يعقل
نفسه عقل نفسه ابداً ولم يعقل عنه حال **قلت** الانسان
مادام شعر بنفسه ولا يفكر عنه فانه شعر بجسمه وجهته
نعم لا يتعين له اسم القلي صورته وشكله ولكنه ثبتت نفسه
جسماً حتى ثبتت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره
لا تناسب البيت والثوب فاثباته لاصل الجسم ملازم له و
غفلته عن شكله واسره كغفلته عن محل الشم وانما زائدان
في مقدم الدماغ شيهتان محامتي الشدى فان كل انسان
يعلم انه يدرك الراجح جسم ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا
يتعين وان كان يدرك انه الى الراجح من قرب منه الى العقيب

ومن جملة الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الازن
فكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان هويته التي بها قوا
الى قلبه وصدره اقرب منه الى رجله فانه بقدر نفسه باقياً
مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً مع عدم القلب
فما ذكره من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه ليس
كذلك **دليل سابع** قالوا القوى الدراكية بالالات
الجسمانية تعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك
كلال لان اداة الحركة بفسد من مزاج الاجسام في كل واحد
الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما بفسدها حتى
لا يدرك عقيبها الا خفي الاضعف كالصوت العظيم للسمع
والنور العظيم للبصر فانه ربما بفسده او يمنع عقيبها من
ادراك الصوت الخفي والمربيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة
الشديدة لا يحسن بعد لها حلاوة دونها والامر في القوم العقلية
بالعكس فان ادامتها للنظر الى المعقولات لا يتعبها ودرى
الضرورتات الجلية يقويها على درى النظريات الخفية و
لا تضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك
لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فيضعف اله

القوة الخيالية فلا يخدم العقل وهذا من الطراز السابق
 فانا نقول لا يبعد ان يختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور
 فليس ما يثبت منها للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان
 يتفاوت الاجسام فكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها
 ما يقويها نوع من الحركة ومنها ما لا يوهنها وان كان يوش
 فيها فيكون سبب تجدد قوتها حيث لا يحس بالاثريتها
 فكل هذا يمكن اذا الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان
 يثبت لكلها **دليل ثامن** قالوا اجزاء البدن كلها تضعف
 قواها بعد مشي النشو والوقوف عند الاربعين سنة فما
 بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوي والقوى
 العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا
 بعد النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند
 الخوف بسبب الشيخوخة فانه مما بان انه تقوى مع ضعف
 البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه نفسه فتعطله عند
 تعطل البدن لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين
 التالي لا ينتج فانا نقول ان كانت العقلية قائمة بالبدن
 فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال

واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم
 موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعقها
 عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعلا بالقياس
 الى البدن وهو السياسة له وتديره وفعلا بالقياس الى
 مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات ومما تمنعها
 متعاندان فهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعذر
 عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس
 والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع فاذا احدث
 تفكرا في معقول تعطل عليك كل هذه الاشياء الاخر بل مجرد
 الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب الى
 العقل شيء او يصيب في اتمه والسبب في ذلك اشتغال النفس
 بفعل عن فعل وكذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض
 والخوف فانه ايضا مرض في الدماغ فكيف يستبعد التمانع في
 اختلاف جهتي فعل النفس وتعذر الجهد الواحد قد يوجب التمانع
 فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في
 معقول عن معقول اخر وانه ان المرض الحال في البدن ليس تعرض
 للحل المعلوم انه اذا عالج صحيحا لم يفقر الى تعلم العلوم من راس بل

يعود هيئات نفسه كما كانت ويعود تلك العلوم بعينها من غير
استيناف تعلم **والاعتراض** ان نقول نقصان القوى وزيادتها
لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد بقوى بعض القوى في ابتداء العمر
وبعضها في الوسط وبعضها في الاخر وامر العقل ايضا كذلك
فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا بعدني ان تختلف الشم والبصر
في ان الشم بقوى بعد الاربعين والبصر بضعف وان ساويا
في كونهما حالين في الجسم كما يتفاوت هذه القوى في الحيوانات
فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها
لاختلاف في امرجتها لا يمكن الوقوف على ضبطها فلا بعد ان
يكون مزاج الالات ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق
الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون
العقل ان البصر اقدم فانه مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله
الا بعد خمسة عشر سنة او زيادة على ما يشاهد اختلاف
الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس سبق منه الى شعر
الحية لان شعر الرأس سبق منه الى شعر الحية لان شعر الرأس
اقدم فهذه الاسباب ان حاصر كما يرض فيها ولم ردها الامور
المجاري العادات فلا يمكن ان يبنى عليها علما موثوقا به لان

جهات الاحتمال فيها تزيد بها القوى وتضعف لا تنحصر فلا
يورث شيء من ذلك يقينا **دليل تاسع** قالوا كيف يكون
الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال
تخل والغدا يسد مسد ما يخل حتى اذا رايها صبيبا انفصل عن
الجسم فمرض مرارا ونديلا ثم سمن وينمو فيمكنا ان نقول لم يبق
فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند
الاتصال بل لو كان اول وجوده من اجزاء المنى فقط ولم
يبق فيه شيء من اجزاء المنى بل اخل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون
هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك
الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من اول صباه ويكون
قد تبدل جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن
وان البدن الله **الاعتراض** ان هذا ينقض بالبهيمة
والشجرة اذا قست حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال ان هذا
ذاك بعينه كما يقال في انسان وليس يدل ذلك على انه وجود
غير الجسم وما ذكر في العلم بطل بحفظ الصور المتخيلة فانها
تبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل ساير اجزاء الدماغ فان
زعموا انه لم يتبدل ساير اجزاء الدماغ فكذا ساير اجزاء القلب

ومما من البدن فكيف يتصور ان يتبدل الجميع بل يقول الانسان
وان عاش مائة سنة مثلاً فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من
النطفة فاما ان ينحى عنه فلا فهو ذلك الانسان باعتبار ما بقي
كما انه يقال هذا اذا كان الشجر وهذا اذا كان الفرس ويكون بقاء المني
مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا صب في موضع رطل من
الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ منه رطل
ثم صب عليه رطل اخر ثم اخذ منه رطل اخر ثم لا يزال يفعل
ذلك الفمرة ففمن في المرة الاخيرة حكم بان شيئاً من الماء الاول
باق وانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه من ذلك الماء شيء
لانه كان موجوداً في الكرة الثانية والثالثة قريبه من الثانية
والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على اصل الزم
من حيث جود وانقسام الاجسام الى غير نهاية فانصبا ب
الغذاء في البدن وانحلاء اجزاء البدن يضامى صب الماء
في هذا الاناء واغترافه عنه **دليل عاشر** قالوا القوة
العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي تسميها
المتكلمون احوالا فيدرك الانسان المطلق عند مشاهدته الحس
لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد

في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص وصيغ
مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور
بل يدخل فيه كل من ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن
على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن
وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لم يبق حقيقة
الانسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص وهكذا كل شيء
يشاهده الحس مشخفاً فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص
كلياً مجرداً عن المواد والاضاع حتى يقسم اوصافه الى ما هو
ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما
هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر وبحكم بكونه
ذاتياً وعرضياً على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لاهل الشخص
المشاهد فدل ان الكلي المجرد عن القران المحسوسة معقولة
عنده وثابتة في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة اليه
ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجرداً عن الوضع والمادة
بالاضافة الى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ منه ذوق
واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الاخذ وهو النفس
العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له

مقدار ولا لو ثبت ذلك لثبت للذي حل فيه **والإغراض**
 ان هذا المعنى الكلي الذي وصفتموه حالاً في العقل غير مسلم بل
 لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعاً
 ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا
 فصل كان المفصل المجرد عن القران في العقل في كونه جزوياً
 كالمقرون بقرانه إلا ان الثابت في العقل يناسب المعقول
 وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كل على هذا المعنى وهو
 ان في العقل صورة للمعقول المجرد الذي دركه الحس واولو
 نسبة تلك الصورة الى ساير احاد ذلك الحس نسبة واحدة
 فانه لو راى انساناً اخر لم يحدث له هيئة اخرى كما اذا راى
 فرساً بعد انسان فانه يحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل
 هذا قد يعرض في مجرد الحس فان من راى الماء حصل في خياله
 صورة فلوراي الدم بعد حصلت صورة اخرى ولوراي
 ماء اخر لم يحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت في
 خياله من الماء مثال الكل واحد من اجاد المياه فقد يظن انه
 كل لهذا المعنى فكذلك اذا راى ليد مثلاً حصل في الخيال و
 العقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف و

انقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على الاطفار و
 مع ذلك صغره وكبره ولونه فان راى يد اخرى يماثله في
 كل شيء لم يتجدد صورة اخرى بل تؤثر المشاهدة الثانية في
 احداث شيء جديد في الخيال كما اذا راى الماء بعد الماء في
 اناء واحد على قدر واحد وقدير يد اخرى يخالفه في
 اللون والقدر فحدث له لون اخر وقدر اخر ولا يحدث له
 صورة جديد لليد فان اليد الصغيرة لا سود يشترك اليدين
 الابيض في وضع الاجزاء ويخالفه في اللون والقدر فما
 يتساوي فيه الاول لا يتجدد صورته اذ تلك الصورة مع هذه
 الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلي في
 العقل والحس جميعاً فان العقل اذا ادرك صورة الجسم من
 الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في
 الخيال بادراك صورة الماين في الوقنين وكذا في كل متشابهين
 وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له اصلاً على ان العقل قد يحكم
 بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له حكم بوجود صانع
 العالم ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا
 القسم يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه دون

العقل والعامل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه
مسئلة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية تستحيل عليها
 العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها
 فيطالبون بالدليل عليه وهم دليلان احدهما قولهم ان عدوها
 لا يخلو اما ان يكون بموت البدن او بضديطها عليها او بقدر
 القادر وباطل ان يعدم بموت البدن فان البدن ليس
 محلا لها بل هو الة يستعملها النفس بواسطة القوى التي
 البدن وفساد الالة لا يوجب فساد مستعمل الالة الا ان
 يكون حالها فيها منطبعة كالنفوس البهيمية والقوى الحسية
 ولان للنفس فعلا بغير مشاركة الالة وفعلا بمشاركتها
 فالفعل الذي لها بمشاركة الالة التخيل والاحساس والشهوة
 والغضب فلا جرم يفسد بفساد الالة ويفوت بفوات البدن
 وفعلا بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة
 عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل
 الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومما كان له فعل
 دون البدن ووجود دون البدن لم يفقر في قوامها الى البدن
 وباطل ان يقال انها تنعدم بالضد اذا اجواها لاضد لها ولذلك

لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء
 اذ تنعدم صور الماسة بضدها وهو صورة الهوائية والمادة
 التي هي المحل لا ينعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور
 عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي
 المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال يفنى بالقدرة اذ العدم
 ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكرناه
 مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه **والاعراض**
 عليه من وجوه الاول انه بناء على ان النفس لا يموت بموت البدن
 لانه ليس حالها في الجسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد انسلم
 ذلك **الثاني** هو انه مع انه لا يحل في البدن عندهم فله علاقة
 بالبدن حتى لم يحدث الاتحاد بالبدن هذا ما اختاره ابن
 سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة
 ويعرض لها الاشتغال بالابدان ان يمسك برهان محقق وهو
 ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت
 وما لا عظم له ولا مقدار لا يقبل الانقسام وان زعم انه **تنقسم**
 فهو محال اذ يعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو لو كانت
 واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات

ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة
وان كانت النفوس متكثرة فيما ذاتكثرت ولم تنكثت بالمواد
ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما
يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها
تنكث باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استنفاد
من الابدان هيئات مختلفة لا تماثل نفساً منهن فان هيئاتها
تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تماثل كما ان خلق الطاهر
قط لا تماثل ولو تماثلت لاشبه علينا زيد بعمرو مما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم
استعداداً من اجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لانها
نفس فقط اذ قد يستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في
حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان كحلتان من المبدأ الاول
بواسطة او بغير واسطة ولا يكون نفس هذا مدبر الجسم ذاك
ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص بالعلامات
خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا
فلا يكون بدن احد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الاخر
والا فقد حدثت نفسان معاً واستعدت نطفتان لقبول

التدبير معاً فما المخصص فان كان المخصص هو الانطباع فيه
فيبطل بطلان البدن وان كان شراً وجه اخر العلاقة بين
هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى
كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه فاي بعدني ان يكون
شرطاً في بقاءه واذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم
لا يعود وجودها الا باعادة الله تعالى على سبيل البعث والنشور
كما ورد به الشرع في المعاد **فان قيل** اما العلاقة بين
النفس والبدن فليس الا بطريق نزاع طبيعي وشوق جبلي
خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن
غيرها من الابدان ولا يخلها في لحظة فيبقى مفيدة بذلك
الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفاً عن غيره وذلك لا يوجب
فساده بفساد البدن الذي هو مشتاق بالجملة الى تدبير
نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكما في
الحياة اشتغالها بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات و
طلب المعقولات فيتأدى بذلك الشوق مع فوت الالة
التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما تعين نفس زيد
لشخص زيد في اول حدوثه فليس سبباً مناسية بين البدن

والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً أصح لهذه النفس
من الأخرى لمزيد مناسبتها بينهما فيخرج اختصاصه وليس في
القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات وعدم
اطلاعنا على تفصيل لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ولا
يضرنا أيضاً في قولنا أن النفس لا تقني بقاء البدن **قلت**
مهما غابت المناسبة عنا وهي المقضية للاختصاص فلا
يبعد أن تكون تلك المناسبة مجهولة على وجه تخرج النفس
في بقائها إلى بقاء البدن حتى أن فسدت فان المجهور
لا يمكن الحكم عليه بأن يقضي التلازم أم لا فلعل تلك النسبة
ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت فلا ثقة
بالدليل الذي ذكره **الاعتراض الثالث** هو أنه لا يبعد
يقال إن عدم بقدر الله تعالى كما قرناه في إبطال سرمدية
العالم **الاعتراض الرابع** هو أن يقال ذكرتم أن هذه الطرق
الثلاث في عدم محسنة فهو غير مسلم فما الدليل على أن عدم
الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث فإن التقسيم
إذا لم يكن دأراً بين النفي والآثبات فلا يبعد أن يزيد على الثلاث
والأربع فلعل لعدم طريقاً رابعاً أو خامساً سوى ما ذكرتموه

فحص الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان **دليل ثان**
وعليه تعويلهما أن قالوا كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه
العدم بل البسائط لا يعدم قط وهذا الدليل ثبت فيها
أولاً أن موت البدن لا يوجب انعدامه كما سبق فبعد ذلك
يقال يستحيل أن يعدم بسبب آخر لأن كل ما يعدم بسبب
ما أي سبب كان ففيه قوة الفساد قبل الفساد أي إمكان
الانعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطر وجوده من الحوادث
فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود يستلزم إمكان الوجود
قوة الوجود وإمكان عدم قوة الفساد وإمكان الوجود
وصفاً إضافياً لا يقوم إلا بشيء حتى يكون مكاناً بالاضافة
إليه فكذلك إمكان عدمه ولذلك قيل إن كل حادث منفقر
إلى مادة سابقة تكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما
سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة
للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً
مع المقبول عند طريانه وهو غير فكذلك قابل عدمه ينبغي أن
يكون موجوداً عند طريانه العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه
شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم

وقوله وامكانه كما ان ما بقى عند طريان الوجود يكون غير ماطراء
وقد كان فيه قوة قبول الطاري فيلزم ان يكون الذي طر عليه
العدم مركبا من شئ انعدم ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم
وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل
القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة
وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرض فيها تركيب
من صورة ومادة فحق نقل البيان الى المادة التي هي السطح و
الاصل الاول اذا لا بد ان ينتهي الى اصل فيحمل العدم على ذلك
الاصل وهو المسمى نفسا كما يحل العدم على مادة الاجسام فانها
ازلية ابدية وانما احدث عليها الصور وينعدم منها الصور
وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فانها
قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود •
احدى الذات يستحيل عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة اخرى
وهي ان قوة الوجود للشئ يكون قبل وجود الشئ فيكون غير
ذلك الشئ ولا يكون نفس قوة الوجود بيا نه ان الصحيح البصر
يقال انه بصير بالقوة اى فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة
التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة فان تاخر

الابصار فلما شرط اخر فيكون قوة الابصار للسواد مثالا
موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار
السواد بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند
وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن ان يقال مما حصل الابصار
فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود
لا يصح هي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل ابدأ واذا ثبت
هذه المقدمة فيقول لو انعدم الشئ البسيط لكان مكان العدم
قبل العدم حاصل لذلك الشئ وهو المراد بالقوة فيكون
امكان الوجود ايضا حاصل فان ما امكن عدمه فليس واجب
الوجود فهو ممكن الوجود ولا يغني بقوة الوجود الا امكان
الوجود فيؤدي الى ان يجمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع
حصول وجوده بالفعل ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة
الوجود وقد بينا ان قوة الابصار يكون في العين التي هي
غير الابصار ولا يكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان
يكون الشئ بالقوة والفعل ومما متناقضان بل هما كات
الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومما كان بالفعل لم يكن بالقوة
وفي اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود

في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قرأناه في
 مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عداها
 في مسألة ازلية العالم وابدائه ومنشاء التليين ^{صعوم}
 الامكان وضعا مستديعا محلا يقوم وقد تكلمنا عليه بما
 فيه مقنع فلا نقيد فان المسئلة هي تلك المسئلة ولا فرق
 بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة او جوهر نفس **مسئلة**
 في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ووردا الارواح الى الابدان
 ووجود النار الجسمية ووجود الجنة والحور العين وسائر
 ما وعد به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق
 لفهم ثواب وعقاب روحانيين مما اعلى رتبة من الجسمانية
 وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدتهم
 في الامور الاخرية ثم لنعرض على ما يخالف الاسلام من
 جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء شريفا
 اقلية لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في الالم لا
 يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم مخلدا او قد
 ينحى على طول الزمان ثم يتفاوت طبقات الناس في درجات
 الالم واللذة تفاوت غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيا

ولذا نقض

ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السمرمدية للنفس
 الكاملة الزكية والالم السمرمدى للنفس الناقصة ^{الملطحة}
 والالم المنقضي للنفس الكاملة الملطحة فلا ينال السعادة
 المطلقة الا بالكمال والنزكية والطهارة والكمال بالعلم و
 الزكاء بالعلم ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية عداها
 ولذاتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها
 في نيل المشتى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة
 وكذلك سائر القوى انما يمنعها من الاطلاع على المعقولات
 البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في
 الحيوة الدنيا حقها ان تنال بفوات لذة النفس ولكن الاشتغال
 بالبدن ينشيه نفسه ويطيه عن اللمه كالخائف لا يحسن باللم
 وكالحذر لا يحسن بالنار فاذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل
 البدن كان في صورة الحذر اذا عرض على النار فلا يحسن باللم
 فاذا زال الحذر شعر بالبلاء العظيم دفعة واحدة هجومها و
 النفس المدركة للمعقولات قد ملئت بها النذاذ اخفيا
 قاصرا عما يقضي به طباعه وذلك ايضا لشواغل البدن
 والنفس لشهواتها ومثاله مثال المريض الذي في فيه مارة

يستنبشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتهي الغداء الذي هو تم
 اسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفس
 الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها اعباء البدن وشواغله
 بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الا لذو الذوق
 الاطيب كان به عارض يمنع عن الادراك فزال العارض
 فادرك اللذة العظيمة دفعة ومثاله من شد عشقه في
 حق شخص فضا جعة ذلك الشخص وهو يام او معي عليه او
 سكران فلا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد
 طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة
 الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمه الا
 بامثلة اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمه
 الا بامثلة مما شاهد الناس في هذه الحيوة وهذا كما اننا لو
 اردنا ان نفهم الصبي والعين لذة الجماع لم نقدر عليه
 الا بان نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو اللذة الاشياء
 عنده وفي حق العين بلذة الاكل الطيب مع شدة الجوع
 لصدق باصل وجوه اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمثال ليس
 بحقوق عنده لذة الجماع فان ذلك لا يدرك الا بالذوق و

الدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات الجسدية
 امران احدهما ان حال الملائكة اشرف من حال السباع و
 الخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع
 والاكل وانما لها لذة الشعور بكاملها وجمالها الذي خصت به
 في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقرابها من رب
 العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان
 الموجودات حصلت من الله تعالى على ترتيب سايط فالذي
 تقرب من الوسايط فرتبته لا محالة اعلا والثاني ان الانسان
 ايضا قد يورث اللذات العقلية على الجسمية فان من تمكن من
 غلبة عقله والشماعة به قد يهجر في تحصيله ملاذا الاطعمة
 والانحة بل قد يهجر للاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج
 والتردي مع خسة الامر فيه ولا يحسن بالجموع فيه وكذلك
 المتشوق الى الحشمة والرياسة يتردد بين انحرام حشمته
 بقضاء الوطر من عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وليشتهر
 عنه فيصون الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك
 محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة الذعنده
 بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحضر خطر

الموت شعفا بما يتوهم بعد الموت من لذة الشاء والاطراء
عليه فاذا اللذات العقلية الاخرية افضل من اللذات
الحسية الدنيوية ولو لا ذلك لما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم حكاية عن ربه اعدت لعبادي الصالحين ما لم
عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرع اعين فهذا وجه الحاجة الى
العلم والنافع ومن جلته العلوم العقلية المحضة وهي العلم
بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء
منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه هو نافع لاجله
وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر واتواع العلوم
المنفرقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات وما الحاجة
الى العمل والعبادة فلزكاء النفس فان النفس في هذا البدن
مصدرة عن درك حقائق الاشياء لا لكونه في البدن منطبعاً
بل لاشتغاله به وتروعه الى شهواته وشوقه الى مقتضائه و
هذا الترفع والشوق هيئة للنفس ترشح فيها ويتمكن منها
بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمتأثرة على الانسان
بالمحسوسات المستلذة فاذا اتمكت من النفس فمات البدن

كانت هذه الصفات متمكنة من النفس وموديه من وجهين
احدهما انه يمنعها عن لذتها الخاصة بها وهو الاتصال باللاية
والاطلاع على الامور الجلية الالهية ولا يكون معها البدن
الشاغل فلهذه عن التالم كما قبل الموت والثاني انه يبقى معه
الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد استلبت
منه الالة فان البدن هو الالة للوصول الى تلك اللذات
فيكون حاله حال من عشق امرأة والى رياسة واستانسان ولا
واستريح الى مال وابتغى خشمة فقتل معشوقه وعزل عن
رياسته وسبى اولاده ونسأوه واخذ امواله اعداءه و
استقطب بالكلية خشمة قفاسى من الالم ما لا يخفى وهو في
هذه الحيرة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور
فان الدنيا غادر ورايح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن
بسبب الموت ولا ينحى عن التصحى بهذه الهيئات الا كف النفس
عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجدد على
العلم والتقوى حتى ينقطع علايقه عن الامور الدنيوية وهو
في الدنيا ويستحكم علايقه مع الامور الاخرية فاذا مات كما
كالمنخلص عن سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو حرة ولا

يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان
 الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك
 العلاقة ولذلك قال تعالى وان منكم الاوارد ها كان على ربك
 حتما مقضيا الا انه اذا ضعفت العلاقة ولم يشد نكايته
 فراقها وعظم الالئاد بما اطعم عليه عند الموت من الامور
 الالهية فاما طائر مفارقة الدنيا والتزوع اليها على قرب
 كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملاك مرتفع فقد
 ترق نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتأدى اديه
 ما ولكن نحى مما يستأنف من لذة الابتهاج بالملك والرياسة
 واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا ورد الشرع في الاخلاق
 بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الما الفاتر لاحار و
 لا بارد فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في امتلاك
 المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا
 ولا ان يكون ممسعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهمكا
 في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه الوسط بين الخلو
 التبذير والشحاعة فانها الوسط بين الحين والتهور وكذلك
 في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشرعية بالغة في

تفصيلها

تفصيلها ولا يسيل في تهذيب الاخلاق الا بمراجعة قانون الشرع
 في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه
 بل يقلد الشرع فقدم وحجم باشارته لا باختياره فهذب به
 اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو
 الهالك ولذلك قال عز وجل قد افلح من زكيا وقد خاب من
 دسها ومن جمع الفضيلين العلي والعلو فهو العارف والعابد
 وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
 فهو العالم الفاسق معذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد
 كلت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخة تلطخ عارضا
 على خلاف جوهر النفس وليس يتجدد الاسباب المجددة فينحى
 على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية
 فيسلم وينجو عن الالم ولا يخطى بالسعادة الكاملة وزعموا ان
 من مات فقد قامت قيامته واما ما ورد في الشرع من الصور
 فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات
 فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف
 لهم فهذا مذبههم ونحن نطو اكثر هذه الامور ليس على مخالفة
 كما بنا فانا لا ننكر ان في الاخر انواعا من اللذات اعظم من

لا سكرية
السبح
سار

النام
البحر
البحر
البحر
البحر
البحر

المحسوسات ولا تنكر بقاء النفس عند مفارقة البدن و
عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء
النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد
العقل ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد و
انكار الذات الجسمانية في الجنة والالام الجسمانية في
النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع
من تحقيق الجمع بين السعادات في الروحانية والجسمانية و
كذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين اي لا يعلم جميع ذلك وقوله عليه السلام اعدت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا
يدرك على نفى غيرها بل الجمع بين الامرين اكل والموعود اكل
الامور وهو ممكن فجب التصديق به على وفق الشرع **فان قيل**
ما ورد فيه امثال ضربت على حدا فهام الخلق كما ان الوارد
من ايات التشبيه واخباره امثال ضربت على حد فهام الخلق و
الصفات الالهية مقدسة عما تحمله عامة الناس
والجواب ان التسوية بينهما تحكم بل مما يقتضيان

منه

من وجهين احدهما ان الالفاظ الواردة في التشبيه تحتمل للتأويل
على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة و
النار وتفصيل تلك الاحوال ببلغ مبلغ الاحتمال التأويل فلا
يبقى الاحتمال الكلام على التلبس تخيل نقيض الحق لمصلحة الخلق
فذلك مما ينقدس عنه منصب النبوة والثاني ان لذة العقول
دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الخارجة و
عين الخارجة وامكان الانتقال والاستقرار على الله عز وجل
فوجب التأويل بآلة العقول وما وعد من امور الآخرة ليس
محالا في قدرته الله فيجب الجوى على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي
هو صريح فيه **فان قيل** وقد دل الدليل العقلي على استحالة
بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى
فيطالبهم باظهار مشاهم ولهم فيها مسائل **المسألة الاولى**
قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعودوا ثلثة اقسام اما ان يقال
الانسان عبارة عن البدن والحيوة التي هي عرض قائم به كما
ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قايمة بنفسها و
مدبره للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحيوة اي
امتناع الحالتين عن خلقها فنعدم والبدن ايضا نعدم ومعنى

المعاد اعادة الله تعالى البدن الذي انعدم ورده الى الوجود
واعادة الحيوة التي انعدمت او يقال مادة البدن تبقى ترابا
ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على شكل الادمي ويخلق فيه الحيوة
ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة ويبقى بعد
الموت ولكن ترد الى بدن الاول لجمع تلك الاجزاء بعينها
وهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة يرد النفس الى بدن
سواء كان من تلك الاجزاء ومن غيرها ويكون العايد ذلك
الانسان من حيث ان النفس تلك النفس فاما المادة فلا
الثبات اليها اذا الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس وهذه
الاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فظاهر بطلان لانهما
انعدمت الحيوة والبدن فاستيناف خلقها ايجادا مثل ما كان
لا يعين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء
وتجدد شيء كما يقال فلان عاد الى الانعام اي ان المنعم باق
وترك الانعام ثم عاد اليه اي عاد الى ما هو الاول بالجنس و
لكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه و
يقال فلان عاد الى البلد اي بقي موجودا خارجا وقد كان له
كون في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن شيء باق شيان

متعدد ان متماثلان تحللها زمان لم يسم اسم العود الا ان سلك
مذهب المعتزلة فيقال المعدم شيء ثابت والوجود حال عرض
مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فتتحقق معنى العود باعتبار
بقاء الذات ولكنه رفع العدم المطلق الذي هو النفي المحض
وهو اثبات الذات مستمرة الثبات الى ان يعود اليه الوجود
وهو محال وان احالنا صرح هذا القسم بان قال تراب البدن
لا يفي فيكون باقيا فعاد اليه الحيوة فقول عند ذلك يستقيم
ان يقال عاد التراب حيا بعد ما انقطعت الحيوة عنه مرة ولا
يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه
لان الانسان لا بمادته والتراب الذي فيه والتراب الذي
ان تبدل عليه سايرا لاجزاء او اكثرها بالغذاء وهو ذاك
الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه او نفسه فاذا عدمت
الحيوة او الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله
ومهما خلق الله حيوة انسانية في تراب يحصل من بدن شجر
او فرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدم
قط لا يعقل عوده والعايد هو الموجود اي عاد الى حاله كما
له من قبل اي الى مثل تلك الحالة فالعايد هو التراب اليه

صفة الحيوة وليس الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدنه
الفرس غداء الانسان فتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا
يقال الفرس انقلب انسانا بل يقال الفرس فرس بصورة لا بمادة
وقد انعدمت الصورة وما بقيت الا المادة **واما القسم الثاني**
وهو تقدير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن بعينه فهو لو
تصور ذلك لكان معادا اى عودا الى تدبير البدن بعد مفارقه
ولكنه محال اذ بدن الميت نحل ترايا او ياكله الديان والطير
وستحيل دماء بخارا وهواءا وتمتدح بهواء العالم ونحار وماء
امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك
اتكالا على قدرته الله فلا نخلوا اما ان يجمع الاجزاء التي مات عليه
فقط فينبغي ان يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص
الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لا سيما في اهل الجنة ومن الذين
خلقوا ناقصين في ابتداء الخلقة او الفطرة فاعادتهم على ما
كانوا عليه من الهزل عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر
على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه
التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين احدهما
ان الانسان اذا تغدى يلحم انسانا وقد جرت العادة به في

بعض البلاء ويكثر وقوعه في اوقات القحط فيتعذر حشرهما
جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للماء كولد صار بالغذاء
بدنا للاكل فلا يمكن رد نفسيين الى بدن واحد والثاني انه
يجب ان يعاد جزء واحد كبد او قلبا ويذا ورجلا فانه ثبت
بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية تغذي بعضها
بفضله غداء البعض فيتغذي الكبد باجزاء القلب وكذلك
ساير الاعضاء فيفرض اجزاء معينة قد كانت مادة بحملة من
الاعضاء فالى اى عضو يعاد بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة
الاولى الى اكل الناس الناس وذلك انك اذا تأملت طاهر
التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها حيث الموتى
فقد تترتب وزرع فيها وغرس وصار جفافا فاكهة وتناولها
الدواب فصارت لحما وتناولها فاعادت بدنا لنا فما من
مادة يشار اليها الا وقد كانت بدنا لانا كثر فاستحالت
وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث
وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان
اجسام متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الناس بالنفس
الناس كلهم بل يضيق عنهم **واما القسم الثالث** وهو رد

النفس الى بدن انساني من اي مادة كانت واتي تراب انفس هذا
محال من وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد
محسوسة ومعرفة لك القوم لا يمكن عليها من يدومى متناهية
والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا يفي بها والثاني
ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد وان يخرج
العناصر متزاها ايضا هي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد
لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الانسان وبدنه من خشب
او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم
العظم والاخلط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول
نفس استحق من المبادئ الواهبة للنفس حدث نفس
فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا ابطال مذهب
الشناسخ وهذا المذهب هو عين الشناخ فانه يرجع الى اشتغال
النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن اخر غير البدن
الاول فالمسلك الذي يدل على بطلان الشناخ يدل على
بطلان هذا المسلك **والاعتراض** هو ان يقال ان تنكروا
على من نختار القسم الاخير ويرى ان النفس باقية بعد الموت و
هو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه

قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله و
قوله عليه السلام ان ارواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة
تحت العرش وما ورد من الاخبار في شعور الارواح بالخير
والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل
ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور
بعد وهو بعث البدن وذلك ممكن ردها الى بدن اتي بدن
كان سواء كان من مادة البدن الاول او من غير او من مادة
استوفى خلقها فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يتبدل عليه اجزاء
البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء و
يختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور
لله ويكون ذلك عود ذلك الانسان فانه كان قد تعذر
عليه ان يخطى بالالام والذات الجسمانية لفقد الالة وقد
اعيدت اليه الة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما
ذكرتموه من استحالة هذا يكون النفوس غير متناهية وكون
المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناء على قدم العالم وتعالى
الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة

للابد ان هذه متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة وان
سلم انها اكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستيفاف الاختراع
وان كان انكار القدرة لله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله
في مسألة حدوث العالم واما حالتكم الثانية بان هذا تناسخ فلا
مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا
وانما نحن نكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا نكر لسمي
تناسخا اوليسم وقولكم ان كل مزاج استعداد لقبول نفس المستحق
حدث نفس من المبادي رجوع الى ان حدوث النفس بطبع
لا بالارادة وقد ابطال ذلك في مسألة حدوث العالم كيف
ولا يبعد على مساق مذهبكم ان يقال انما يستحق حدوث نفس
اذا لم يكن فيه نفس موجودة فيستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم
لم يتعلق بالامزجة المستعدة في الارحام قبل البعث والنشور
بل في عالمنا هذا يقال لعل النفس المفارقة تستدعي نوعا
اخر من الاستعداد ولا يتم سببه الا في ذلك الوقت ولا يبعد
ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة
للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء الذي لم يستقد
كما لا يتدبر البدن مرة والله اعرف بتلك الشروط وباسبابها

واوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فليصدق
المسألة الثانية ان قالوا ليس من المقدور ان يخلق الحديد
ثوبا منسوجا بحيث يتعمم به الابان محل اجزاء الحديد الى
العناصر باسباب يستولى على الحديد فيحمله الى سبائك العناصر
ثم يجمع العناصر وتدار في اطوار في الحلقة الى ان يكسب صوت
القطن ثم يكسب القطن صوت الغزل ثم الغزل كسب الانشطار
المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب
الحديد عمامة قطنيه ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار
على سبيل الترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للاسنان ان
هذه الاستحالات يجوز ان يحصل كلها في زمان متقارب لا
يحق الانسان بطوله فطن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا
عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجارة
يا قوت اودر او تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون
انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام
والعروق واللحم والغضار يفوق الاخلاط والاجزاء المفردة
تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم يكن الاعضاء ولا يكون
الاعضاء المركبة مالم يكن العظام واللحم والعروق ولا يكون

هذه المفردات ما لم يكن الاخلاط ولا يكون الاخلاط الاربعة
ما لم يكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان
او نبات وهو اللحم والجبوب ولا يكون حيوان ونبات ما لم يكن
العناصر الاربعة جميعا مترجمة بشرائط مخصوصة طويلة
اكثر مما فصلنا جملتها فاذا لا يمكن ان تجدد بدن انسان ترد
النفس اليه الا بهذه الامور ولها اسباب كثيرة فينتقل اليها
انسانا بان يقال له كن او بان يهد اسباب انقلابه في هذه
الادوار واسبابه هي لقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن
الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدد
حتى تتخلق مضغة ثم علفة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فقول
القاليل يقال له كن فيكون غير معقولا اذا التراب لا يخاطب في انقلابه
انسانا دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار
دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا **والاخر**
انا نسلم ان الترقى في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن انسان
كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا
بل لا بد وان يصير قطننا مغزلا ثم منسوجا ولكن ذلك في
لحظة او في مدة ممكن ولم بين لنا ان البعث يكون في اوحى

ما يقدر اذ يكون جمع العظام وانسان اللحم ونبات في زمان
طويل وليست المناقشة فيه وانما النظر في ان الترقى في
هذه الاطوار يحصل بمجرد القدر من غير واسطة او بسبب
من الاسباب وكلامنا ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة
الاولى من الطبيعيات عند الكلام في اجراء الله تعالى العادة
وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم
بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدر الله تعالى هذه الامور
دون وجود اسبابها واما الثاني فهو ان يقول ذلك يكون
باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو المعهود
في خزائن المقدورات عجائب غرائب لم نطلع عليها ينكرها
من يظن ان لا وجود الا لما شاهد كما ينكر طائفة السحر والناجيات
والطليسمات والمعجزات والكرامات ومثي ثابتة بالانفا
باسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس
وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب
الحديد الا بنحيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهدة في الجذب
حتى اذا شاهد عجب منه وعلم ان عمله قاصر عن الاحاطة بعجائب
القدر وكذلك الملحقة المنكرة للبعث والنشور اذا بعثوا

وَرَأَوْا عَجَائِبَ صَنَعَ اللَّهُ فِيهِ نَدْمًا نَدَامَةً لَا تَنْفَعُهُمْ وَتَحْشَرُونَ
 عَلَى جُحُودِهِمْ تَحْشَرُ لَا يَغْنِيهِمْ وَيُقَالُ لَهُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ
 كَالَّذِي يَكْذِبُ بِالْخَوَاصِّ وَالْأَشْيَاءِ الْغَرِيبَةِ بَلْ لَوْ خُلِقَ إِنْسَانٌ
 عَاقِلًا ابْتِدَاءً وَقِيلَ لَهُ إِنَّ هَذِهِ النُّطْفَةَ الْقَدْرَةَ الْمُتَشَابِهَةَ
 الْأَجْزَاءِ يَنْقَسِمُ أَجْزَاؤها الْمُتَشَابِكَةَ فِي رَحْمِ أَدَمِيَّةٍ إِلَى أَعْضَاءٍ
 مُخْتَلِفَةٍ لِحْمِيَّةٍ وَعَصَبِيَّةٍ وَعَظْمِيَّةٍ وَعَرْقِيَّةٍ وَشَجْمِيَّةٍ وَ
 غَضْرُوفِيَّةٍ فَيَكُونُ مِنْهُ الْعَيْنُ عَلَى سَبْعِ طَبَقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي
 الْمَرَاجِ وَاللِّسَانِ وَالْأَسْنَانِ مَعَ تَفَاوُثٍ وَتَمَائِيْنٍ فِي الرِّخَاوَةِ وَ
 الصَّلَابَةِ مَعَ تَجَاوُزٍ وَمَاوَهْلٍ مَجْرًا إِلَى الْبِدَائِعِ الَّتِي فِي الْفُطْرَةِ
 لَكَانَ أَنْكَارُهُ أَشَدَّ مِنْ أَنْكَارِ الْمَلْحَةِ حَيْثُ قَالُوا أَيُّهَا كَمَا عَظَامًا
 تَخْرُجُ إِلَيْهِ فَلَيْسَ سِوَى الْمُنْكَرِ لِلْبَعْثِ أَنَّهُ مِنْ أَيْنَ عَرَفَ الْخَصَارَ
 أَسْبَابَ الْوُجُودِ فِيمَا شَاهَدَهُ وَلَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَحْيَاءُ
 الْإِبْدَانِ مِنْهَا لَمْ يَجْعَلْ غَيْرَ مَا شَاهَدَهُ وَقَدْ وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ
 نَعَمَ الْأَرْضُ مَطْرُوزَةٌ وَقَدْ لَبِثَتْ قَطْرَاتُهَا شَبِيهَ النُّطْفَةِ وَتَخْتَلِطُ
 بِالْتُّرَابِ فَأَيُّ بَعْدٍ فِي أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَسْبَابُ الْإِلَهِيَّةِ أَمْ شَبِيهَ
 ذَلِكَ وَنَحْنُ لَا نَطْلَعُ عَلَيْهِ وَتَقْضِي لَكَ أَنْبَعَاثُ الْجَسَادِ
 وَاسْتِعْدَادُهَا الْقَبُولِ الْفَوْسِ الْمَحْشُورَةِ وَهَلْ هَذَا الْإِنْكَارُ

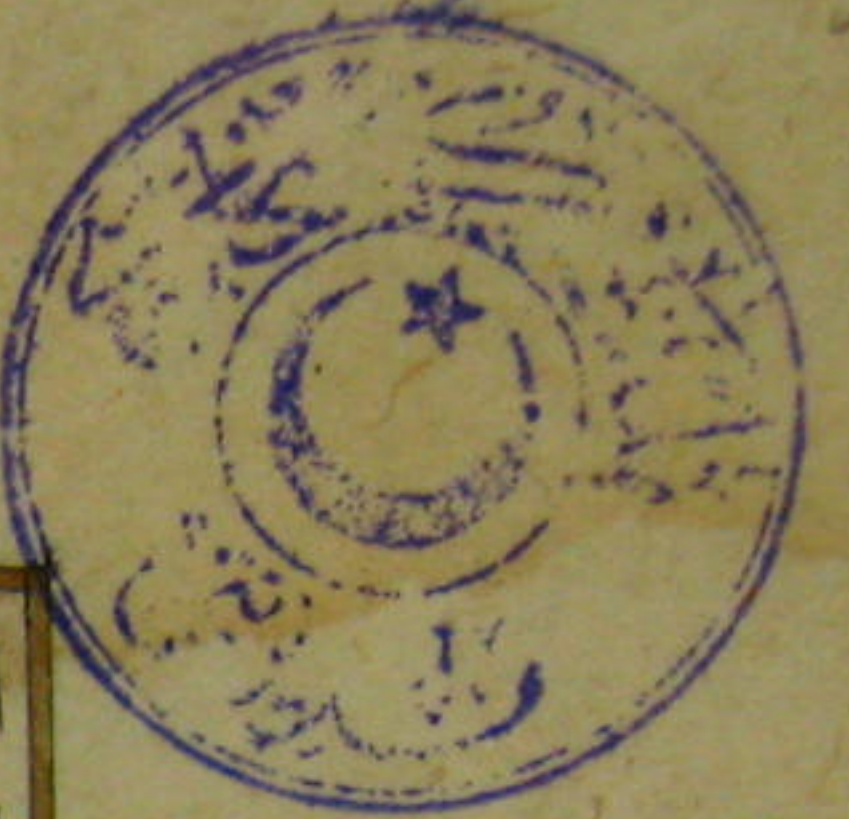
مُسْتَنْدًا إِلَّا الْإِسْتِعْدَادَ الْمَجْرُودَ **فَإِنْ قِيلَ** الْفِعْلُ الْإِلَهِيُّ
 لَهُ مَجْرَى وَاحِدٌ مُضْرُوبٌ لَا يَتَغَيَّرُ وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى وَمَا مِنْهَا
 إِلَّا وَاحِدَةٌ كُلٌّ بِالْبَصَرِ وَقَالَ لَوْلَى تَجْدِ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ
 هَذِهِ الْأَسْبَابُ الَّتِي وَصَفْتُمْ أَمْ كَانَتْهَا أَنْ كَانَتْ فَيَنْبَغِي أَنْ
 تَطْرُدَ أَيْضًا وَتَتَكَرَّرَ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ وَأَنْ يَبْقَى هَذَا النِّسْطَامُ الْمَوْجُودُ
 فِي الْعَالَمِ مِنَ التَّوَلُّدِ وَالتَّوَالِدِ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ وَبَعْدَ الْأَعْتَرَاثِ
 بِالْتَّكَرُّرِ وَالدَّوْرِ فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَخْتَلِفَ مِنْهَا جِ الْأُمُورِ فِي كُلِّ أَلْفِ
 أَلْفِ سَنَةٍ مِثْلًا وَلَكِنْ يَكُونُ ذَلِكَ التَّبْدِيلُ أَيْضًا دَائِمًا أَبَدِيًّا
 عَلَى سَنَنِ وَاحِدَةٍ فَإِنَّ سَنَةَ اللَّهِ لَا تَبْدِيلَ فِيهَا وَهَذَا أَنْمَا كَانَتْ
 لِأَنَّ الْفِعْلَ الْإِلَهِيَّ يُصْدِرُ عَنْ الْمَشِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَشِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ
 لَيْسَتْ مُتَعَيِّنَةً لِمَجْهَةٍ خَاصَّةٍ تَخْتَلِفُ نِظَامُهَا بِأَخْلَافِ جِهَانِهَا فَيَكُونُ
 الصَّادِرُ مِنْهَا كَيْفَ مَا كَانَ مُنْتَظَمًا انتِظَامًا بِمَجْمَعِ الْأَزْوَاقِ وَالْأَبَدِ
 عَلَى نِسْقٍ وَاحِدٍ كَمَا تَرَاهُ فِي سَائِرِ الْأَسْبَابِ الْمُسَبَّبَاتِ فَإِنْ جُوزَ أَنْ
 اسْتَمَرَّ أَرَادَ التَّوَالِدَ وَالتَّنَاسُلَ بِالطَّرِيقِ الْمَشَاهِدِ لَا أَنْ دَعُودَ
 هَذَا الْمُنْهَاجِ وَلَوْ بَعْدَ زَمَانٍ طَوِيلٍ عَلَى سَبِيلِ التَّكَرُّرِ وَالدَّوْرِ
 فَقَدْ رَفَعْتَ الْقِيَامَةَ وَالْآخِرَةَ وَمَادَّةً عَلَيْهِ ظَوَاهِرُ الشَّرْعِ أَذِلُّوْهُ
 عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَدَّمَ عَلَى وُجُودِهَا هَذَا الْبَعْثُ كَرَّاتٍ وَ

سيعود كرات وهكذا على الترتيب ان قلتم ان السنة الالهية
بالكلية تبدل الى جنس اخر ولا تعود قط هذه السنة ونقسم
مدة الامكان الى ثلثة اقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله
ولا عالم وقسم معه بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام
وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبدل
لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف
الاحوال اما المشيئة الازلية فلها مجرى واحد مضروب فلا تبدل
عنه لان الفعل ايضا هي المشيئة والمشية على سنن واحد لا
تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا
ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله قادر على البعث
والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل و
ليس من شرط قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما اننا نقول
ان فلانا قادر على ان يحرق نفسه وسبح بطن نفسه وصدق
ذلك على معنى انه لو شاء لفعل وانما نعلم انه لا يشاء ولا يفعل
وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو
شاء لفعل فان الحملات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق
اذ قوله لو شاء لفعل شرطى موجب وقولنا ما شاء وما فعل

الحملات
لا تناقض
الشرطيات

جملتان

حملتان سالتان والسالبة الجملة لا تناقض الموجبة
الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا على ان مشيئة اذلية وليست
متعينة دلنا على ان مجرى الامر الالهى لا يكون الاعلى انتظام
واتساق بالتكرار والعود وان اختلفت في احاد الاوقات
فيكون اختلافها ايضا على انتظام واتساق بالتكرار والعود
واما غير هذا فلا يمكن **والجواب** ان هذا استمداد من
مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما
وقد بطلنا ذلك للتوينا انه لا يتعدى العقل وضع ثلثة اقسام
وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم خلق العالم على النظم
المشاهد ثم يستأنف نطائيا وهو الموعود في الجنة ثم
يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله عز وجل وهو ممكن ولو لا ان الشرع
قد ورد بالثواب والعقاب والجنة والنار لا اخرها واما
تبدل سنة الله اذا كان هو المغير والمبدل فانه تعالى غير
ايات عن خلق السموات والارض في مدة فقال في ستة ايام
وايات انه تبدل الارض غير الارض والسموات في اسرع من
لمحة البصر فقال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فما المانع ان
يكون في كل ما يريد فعله انتهاج طريق غير الاول وهذه



المسئلة كيف ما دارت تسمى على مسئلتين احدهما حدوث
العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات
خلق المسببات دون الاسباب خرقا للعادات او احداث
اسباب على منيج اخر غير معتاد وقد فرغنا عن المسئلتين
جميعا **خاتمة الكتاب** فان قال قائل فقد فصلتم هذا
هو لا افنقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد
اعتقادهم **قلت** تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل احدها
مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان
الله تعالى لا يحيط علمها بالجزويات الحادثة من الاشخاص و
الثالثة في انكارهم بعث الاجساد وحشرها فلهذا المسائل
الثلاث لا يلايم الاسلام بوجه ومعتقدها يعتقد كذالك انبياء وانهم
ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماعهم الخلق تقريما و
هذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقد احد من فرق المسلمين
فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية
واعتماد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة و
مذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة
به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من

تكفير الكفار
لا يرتفع
مسئلة دوم
العالم
مسئلة اول
لاسم كوا
مسئلة الحاشم
نصف الامام

فرق الاسلام الالهة الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير اهل البدع
من فرق الاسلام يكفرهم ايضا به ومن يتوقف عن التكفير ينص
على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلسنا نؤثر الان الخوض
في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام
عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى هو الموفق للصواب و
الهادي الى سبيل الرشاد والمثبت على الاسلام والسنة و
المجنب عن الاهواء والبدع والضلالة وهو حسي ونعم الوكيل

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه
والصلوة على خير خلقه محمد وآله
الطيبين الطاهرين



سند و کفر فزونی بیاید -

در دیار
 در دیار
 در دیار
 در دیار

کفر
 کفر
 کفر
 کفر
 کفر

Suleyman	Chanesi
Kish	AMCA ZADE
Yeni	HÜSEYİN PASA
Eskikaymak	297